

THÈSE DE
PARIS.
1882
N^o. 45

UNIVERSITÉ DE FRANCE
ACADÉMIE DE PARIS

LE

PÉCHÉ ET LA RÉDEMPTION

D'APRÈS SAINT PAUL



THÈSE

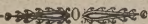
Présentée à la Faculté de Théologie protestante de Paris

POUR OBTENIR LE GRADE DE LICENCIÉ EN THÉOLOGIE

et soutenue publiquement le 23 février 1882, à 2 heures

PAR

EUGÈNE MENEGOSZ



PARIS

LIBRAIRIE G. FISCHBACHER

33, RUE DE SEINE, 33

—
1882

UNIVERSITÉ DE FRANCE
ACADÉMIE DE PARIS

LE

PÉCHÉ ET LA RÉDEMPTION

D'APRÈS SAINT PAUL



THÈSE

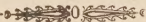
Présentée à la Faculté de Théologie protestante de Paris

POUR OBTENIR LE GRADE DE LICENCIÉ EN THÉOLOGIE

et soutenue publiquement le 23 février 1882, à 2 heures

PAR

EUGÈNE MENEGOZ



PARIS

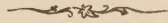
LIBRAIRIE G. FISCHBACHER

33, RUE DE SEINE, 33

—

1882

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS



Examineurs de la soutenance :

M. SABATIER, *Président de la soutenance.*

MM. SABATIER,

STAPFER,

LICHTENBERGER,



Examineurs.



La Faculté n'entend approuver ni désapprouver les opinions
particulières du candidat.

A MA MÈRE



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546313_0038

LE

PÉCHÉ ET LA RÉDEMPTION

D'APRÈS SAINT PAUL

INTRODUCTION

Le péché et la rédemption forment l'antithèse dans laquelle se meut la pensée de saint Paul. Toute la théologie du grand apôtre peut se ramener à ces deux idées. Cependant il est reçu de distinguer, dans l'enseignement de Paul, deux ordres d'idées différents : l'un, comprenant les doctrines relatives à l'œuvre divine — *objective* — de la rédemption ; l'autre, traitant de l'état spirituel — *subjectif* — de l'individu qui participe aux bienfaits de l'œuvre rédemptrice. Dans le premier groupe rentrent les notions du *péché*, de la *loi*, du *Fils de Dieu*, de l'*expiation* ; dans le second, les notions de la *repentance*, de la *foi*, de la *sanctification*, de l'*espérance chrétienne*. La notion de la *justification*, qui se trouve au centre de la théologie paulinienne, tient des deux groupes par son caractère à la fois

objectif et subjectif, et forme la transition de l'un à l'autre.

Nous ne nous occuperons, dans ce travail, que du premier groupe : du péché et de l'œuvre objective de la rédemption, en y rattachant les éléments de la justification qui s'y rapportent.

La tendance critique de notre siècle, dont les effets se font sentir dans tous les domaines de la science, n'a point épargné les Epîtres qui portent le nom de Paul. La lutte relative à leur authenticité, tour à tour attaquée et défendue avec une rare sagacité, n'est pas encore arrivée à sa fin. Cependant elle est entrée dans une phase plus calme, depuis que l'accord s'est fait sur les points principaux, et que l'authenticité des Epîtres capitales, celles aux *Galates*, aux *Corinthiens* et aux *Romains*, n'est plus mise en doute par aucun homme compétent. C'est là un résultat de la plus haute importance, car il donne une base solide aux études historiques sur l'enseignement du grand théologien de l'Eglise primitive.

Aussi, dans les derniers temps, les travaux se sont-ils plus particulièrement portés de ce côté. Les écrits de saint Paul, par leur profondeur, leur puissance dialectique et leur incomparable richesse d'idées, ont de tout temps exercé un grand attrait sur les théologiens. Toutefois, on ne s'en servait guère que dans un intérêt apologétique ; et il s'était formé peu à peu, surtout depuis la Réforme, un système paulinien traditionnel, que tôt ou tard la critique devait soumettre à l'épreuve du feu. C'est du milieu de notre siècle que datent les premiers efforts conscients et conséquents

dans cette direction. Nous mentionnerons les travaux remarquables de MM. Usteri, Baur, Reuss, Lipsius ; les écrits sur la théologie biblique de MM. Ch. F. Schmid, A. Immer, Bernh. Weiss ; les publications importantes de MM. Hausrath, Holsten, et Ritschl (1) ; les Commentaires sur les Epîtres pauliniennes, en particulier sur celle aux Romains, de MM. Philippi, Meyer, Lange, Godet. Deux ouvrages nous semblent marquer le mieux ce que l'on pourrait appeler l'état actuel de la question ; ce sont : *L'Apôtre Paul*, de M. Auguste Sabatier, et le *Paulinisme*, de M. Otto Pfleiderer (2). Ces deux éminents théologiens ont traité le sujet avec une rare compétence et une grande netteté. Quoique partant de points de vue différents et se séparant l'un de l'autre sur des questions de détail, ils arrivent, en ce qui touche les grandes lignes et la conception générale

(1) Leonh. Usteri, *Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs*, 6^e édit., Zurich, 1851. — Ferd. Chr. Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, 2^e édit., Leipzig, 1866-67. — Ed. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, 3^e édit., 1864. — Rich. Adelb. Lipsius, *Die paulinische Rechtfertigungslehre*, Leipzig, 1853. — Ch. F. Schmid, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, publ. par Weizsäcker, Stuttgart, 1853. — A. Immer, *Neutestamentliche Theologie*, Bern, 1878. — Bernh. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments*, 3^e édit., Berlin 1880. — A. Hausrath, *Der Apostel Paulus*, Heidelberg, 1865. — C. Holsten, *Das Evangelium des Paulus und des Petrus*, Rostock, 1868. — *Das Evangelium des Paulus*, Berlin, 1880. — Alb. Ritschl, *Entstehung der altkatholischen Kirche*, 2^e édit., Bonn, 1857 ; — *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn, 1870-74.

(2) A. Sabatier, *L'Apôtre Paul*, esquisse d'une histoire de sa pensée, 1^{re} édit., Strasbourg, 1870 ; 2^e édit., Paris, 1881. — Nous citons toujours d'après cette seconde édition.

O. Pfleiderer, *Der Paulinismus, ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie*. Leipzig, 1873.

du système paulinien, à des résultats sensiblement pareils.

Ce qui nous a décidé à prendre la plume à notre tour, c'est que ces résultats, si concluants sous bien des rapports, ne nous satisfont cependant pas à tous égards ; et qu'après avoir fait, de longue date, une étude particulière des écrits de saint Paul, nous nous sentons la liberté d'émettre notre avis, et d'essayer d'apporter, de notre côté, une pierre à la reconstruction de l'admirable édifice de la théologie paulinienne. Ce travail n'a pas la prétention d'être quelque chose de complet. Nous avons dû nous restreindre. Et même dans ses limites restreintes, notre étude a uniquement pour but de concourir à élucider quelques points du système sur lesquels la théologie contemporaine a spécialement porté son attention.

En nous consacrant à ce travail, nous avons été amené à examiner de nouveau, surtout au point de vue de la critique interne, la question d'authenticité des Epîtres pauliniennes. Tels de nos doutes, provoqués surtout par la critique externe, se sont entièrement dissipés ; d'autres se sont éveillés.

Devant la critique interne, c'est l'authenticité des deux Epîtres aux *Thessaloniens* qui nous semble la plus compromise. En tout cas, si ces Epîtres sont de Paul, elles ont été écrites longtemps avant les autres, à une époque où la tendance particulière de l'Apôtre ne s'était pas encore accentuée et où son système était encore en voie de formation.

Par contre, l'authenticité des Epîtres aux *Colossiens*, aux *Ephésiens*, à *Philémon* et aux *Philippiens* est pour

nous hors de doute. Leurs prémisses, leurs principes, leurs conceptions, leurs points de vue sont si foncièrement et si personnellement pauliniens, et leur style trahit si conséquemment la plume de l'Apôtre, que saint Paul seul a pu les écrire.

Nous allons en dire autant des Epîtres pastorales à *Timothée* et à *Tite*, dont l'authenticité est généralement abandonnée, et sacrifiée même par des théologiens très conservateurs. Nous avons pesé les deux grands arguments formulés contre leur authenticité : l'impossibilité de leur assigner une place dans la vie de Paul, et le fait qu'elles supposent à l'Eglise un développement que celle-ci n'avait pas encore du vivant de l'Apôtre. La première objection, la plus sérieuse selon plus d'un critique, ne nous touche guère, vu que nous ne possédons pas une chronique si serrée des faits et gestes de saint Paul, qu'il n'y ait plus moyen d'y intercaler trois lettres. Quant à la seconde, elle est, certes, d'un grand poids. En lisant les Epîtres pastorales, nous avons l'impression de nous trouver en présence d'une Eglise fortement organisée; et il nous est difficile d'admettre que, du vivant de Paul, les communautés chrétiennes aient déjà possédé une organisation si complète. Il y a aussi dans le style certaines particularités qui semblent dénoter une autre origine. Et cependant ces Epîtres portent dans leur conception de l'Evangile, dans leur tendance, dans leurs principes, dans leur esprit, nous dirions presque dans leur moelle, l'empreinte si nettement accusée de la pensée spécifiquement paulinienne, le cachet si pur du génie religieux de l'Apôtre, et, en maint endroit, aussi

la marque si caractéristique de sa langue, qu'il nous est tout aussi impossible de les attribuer à un autre auteur. M. Sabatier, qui partage en quelque mesure ce sentiment, se demande s'il n'y aurait pas dans ces Epîtres quelques billets de l'Apôtre (1). Notre avis est plutôt que ces lettres sont authentiques, mais que des copistes, dirigés peut-être par quelque évêque (comme c'était ordinairement le cas), y ont ajouté des surcharges motivées par la situation de l'Eglise. Cela nous expliquerait à la fois le caractère paulinien et les notes discordantes de ces Epîtres. Et comme ces additions se rapportent uniquement à des questions de discipline et d'ordre ecclésiastique, et nullement à la doctrine, et que, d'autre part, ces lettres, au cas où elles ne seraient pas de la plume de l'Apôtre, sont incontestablement inspirées par son esprit, nous nous croyons parfaitement autorisé à invoquer le témoignage de ces Epîtres pour notre étude spéciale.

Par contre, nous n'en appellerons que rarement aux *Actes des Apôtres*. Autant cet écrit nous semble digne de foi au point de vue de l'histoire extérieure de la vie de Paul, — surtout dans les chapitres où l'auteur parle à la première personne du pluriel, — autant nous nous méfions des discours de Paul que renferme ce livre. Luc a certainement retenu d'une manière générale les paroles de l'Apôtre, et la doctrine de ces discours concorde avec l'enseignement des Epîtres pauliniennes. Mais, dans les cas douteux, le

(1) Voir l'article de M. Sabatier sur les Epîtres pastorales dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de M. Lichtenberger.

livre des Actes ne saurait faire autorité, car nous n'avons aucune garantie que Luc ait bien formulé, ni même qu'il ait toujours bien saisi la pensée de Paul.

On verra, du reste, que notre travail se fonde, en première ligne, sur les quatre grandes Epîtres, incontestablement authentiques ; et que les questions d'authenticité relatives aux autres sont sans influence sur les résultats historiques de cette étude.

Une autre question, soulevée déjà par M. Usteri et traitée pour la première fois systématiquement par M. Sabatier, est de savoir s'il y a eu un développement dans la pensée de saint Paul, et si sa théologie porte des traces de cette évolution. M. Sabatier, en suivant l'ordre chronologique probable des écrits de Paul, cherche à nous initier à « l'histoire de la pensée » de l'Apôtre. Ce travail repose sur une analyse psychologique des plus fines. Il nous introduit, pour ainsi dire, dans le laboratoire de la pensée paulinienne, et nous montre comment les grandes et belles doctrines de l'Apôtre sont arrivées peu à peu à leur complet épanouissement.

Nous sommes parfaitement d'accord avec M. Sabatier sur le principe. Il y a certainement eu un développement dans la pensée théologique de Paul. Mais nous croyons que ce développement tombe dans une époque antérieure aux Epîtres, du moins à celle aux Galates, qui est la première en date après les deux Epîtres aux Thessaloniens ; et que, lorsque Paul se mit à écrire les Epîtres qui nous restent de lui, son système théologique était déjà achevé et sa pensée arrivée à sa pleine maturité. En comparant entre elles

les conceptions de l'Apôtre, depuis l'Épître aux Galates jusqu'à celle aux Philippiens, il nous est impossible de constater d'une manière certaine aucun développement.

Mais ce que nous constatons, c'est un déplacement des préoccupations de l'Apôtre. Sous ce rapport, on peut nettement distinguer trois périodes : la première, dans laquelle tombent les Epîtres aux Thessaloniciens, où l'attente de la parousie du Christ et les questions *eschatologiques* se trouvent au premier plan ; — la seconde, marquée par les Epîtres aux Galates, aux Corinthiens et aux Romains, où l'Apôtre est en lutte avec les judéo-chrétiens, et où prédominent les questions relatives à la loi et à la *justification par la foi* ; — enfin la troisième, où surgit la lutte contre les tendances gnostiques et où la *christologie* est au centre de la controverse. Les Epîtres aux Colossiens, aux Ephésiens et aux Philippiens portent les traces de cette préoccupation.

Il est naturel dès lors que, dans cette dernière période par exemple, la doctrine de la justification par la foi soit moins accentuée que dans la période précédente ; et que dans celle-ci la christologie se trouve au second plan. Mais on n'est pas autorisé à conclure de ce fait que, lorsque Paul écrit l'Épître aux Romains, il n'avait pas encore les mêmes conceptions christologiques que lorsqu'il écrivit l'Épître aux Colossiens ; pas plus qu'il ne serait permis d'en conclure que, lorsque Paul écrit ses dernières lettres, il n'avait plus sur la justification par la foi les mêmes idées que dans ses lettres aux Galates et aux Romains.

Il n'y a qu'un point où l'Apôtre a dû nécessairement,

dans le cours des années, en tenant compte des faits, modifier, non pas ses notions théologiques, mais ses espérances. Le Christ, dont la parousie était si impatiemment attendue, tardait à revenir. Les fidèles voyaient les années s'écouler, leurs parents et amis mourir, Paul lui-même commençait à se familiariser avec l'idée de sa mort avant le retour du Christ. Dans cet ordre de réflexions, les tâtonnements étaient très naturels, et devaient avoir aussi leur réaction sur la vie sociale; et il y a certainement sous ce rapport une grande étape depuis la première Epître aux Thessaloniens — à travers la première Epître aux Corinthiens — jusqu'à l'Epître aux Philippiens. Mais ces vicissitudes de l'espérance chrétienne ne portèrent pas sur la notion de la parousie elle-même. Le dogme demeura intact. On ne saurait donc, même touchant ce point, parler d'un développement dogmatique dans les Epîtres pauliniennes.

Cependant nous ne voudrions pas établir notre thèse d'une manière trop absolue. Il est certain que lorsqu'on s'occupe spécialement d'une idée, surtout quand on la discute contradictoirement, on arrive à plus de clarté et de précision. Nous admettons donc volontiers que saint Paul, en traitant les questions brûlantes du jour, a été amené à préciser sa pensée. Seulement ce qu'il nous est impossible de découvrir, ce sont des *traces certaines* d'un progrès de cette nature; à plus forte raison ne voyons-nous nul indice d'une évolution impliquant une modification des idées et des doctrines elles-mêmes. Nous croyons donc être libre de ne tenir aucun compte, dans notre travail, de l'ordre chronologique des Epîtres.

Notre étude se divise naturellement en deux parties : la première traitant du *péché*, la seconde de la *rédemption*. Les subdivisions se justifieront dans le cours de l'étude.

Le but de ce travail est essentiellement historique. Nous cherchons à déterminer et à exposer d'une manière rigoureusement objective la pensée de saint Paul. Cependant tout travail théologique, une étude de théologie biblique surtout, doit, à notre avis, poursuivre un intérêt religieux. Il comporte donc des réflexions critiques et dogmatiques. Touchant ces réflexions, nous nous sommes imposé une grande sobriété ; nous croyons ne pas avoir dépassé la juste mesure, et nous osons espérer que nos lecteurs, s'ils ne peuvent se rallier à toutes nos vues, emporteront cependant de cette étude l'impression d'un travail foncièrement consciencieux.

PREMIÈRE PARTIE



LE PÉCHÉ



CHAPITRE I

LA NOTION MORALE DU PÉCHÉ.

Au centre de la théologie paulinienne se trouve la notion de la *justification du pécheur*. Cette justification est conçue comme un acte à la fois de la *justice* et de la *miséricorde* de Dieu. Elle constitue le trait caractéristique de l'enseignement de l'Apôtre. Aussi Paul l'appelle-t-il *son Evangile* : τὸ εὐαγγέλιόν μου (Rom. 16, 25).

Nous verrons quel lien intime, indissoluble, il y a, dans la pensée de Paul, entre la justice et la miséricorde de Dieu ; et que, pour n'avoir pas saisi la connexion de ces deux attributs, bien des théologiens ont été incapables de comprendre le système paulinien. Le fait, que « l'amour » — ἡ ἀγάπη — est la note dominante dans la théologie johannique, a peut-être inconsciemment amené maint commentateur à voir dans la « miséricorde » la note prépondérante de la doctrine paulinienne et à

méconnaître dans cette théologie le rôle de la « justice. »

Or, l'idée de la *justice* — ἡ δικαιοσύνη — est une idée capitale, fondamentale, qui domine toute la pensée religieuse et tout le système théologique de saint Paul. La justice est la loi suprême de toutes choses ; elle embrasse tout : Dieu et le monde. Elle est l'essence de la vie divine et la condition de la vie éternelle de l'homme. La rédemption est non seulement un acte de la miséricorde de Dieu, mais aussi une manifestation de sa justice, — ἐνδειξις τῆς δικαιοσύνης θεοῦ (Rom. 3, 26). Dieu y apparaît comme « juste et justifiant le pécheur, » — δίκαιος καὶ δικαιοῦν τὸν ἁσέβη (Rom. 3, 26 ; 4, 5). Il importe de bien retenir ce facteur, si nous ne voulons nous exposer à manquer la pensée de l'Apôtre.

C'est à l'égard de l'impie, du méchant, du pécheur — ἁσέβης — que Dieu manifeste sa justice ; et il la manifeste en le *justifiant*. Nous trouvons là une première indication touchant la notion paulinienne du péché. Examinons-la de plus près.

« Dieu justifie le pécheur. » — On a entendu le terme de *justifier* dans différents sens ; on a traduit δικαιοῦν par « rendre juste, » par « déclarer, proclamer juste, » par « considérer comme juste. » Nous fixerons plus tard le sens précis de cette expression. Mais dans quelque sens qu'on l'entende, il ressort clairement, de l'idée de la *justification* du *pécheur*, que, selon Paul, le péché est l'opposé, la négation, l'absence de la *justice*.

L'Apôtre confirme cette déduction en termes explicites. Il écrit aux Romains (ch. 6, 20) : « Lorsque vous étiez esclaves du péché, vous étiez *libres de la justice*, »

— ἐλευθεροὶ τῇ δικαιοσύνῃ, — c'est-à-dire privés de la justice. Et cette même pensée, exprimée ici négativement, Paul la présente sous une forme positive : « Vous avez été affranchis du *péché*, et vous êtes devenus *esclaves de la justice*. De même que jadis vous avez livré vos membres à l'*iniquité*, mettez-les maintenant au service de la *justice* » (Rom. 6, 18-19). Dans tout ce passage, le péché (ἁμαρτία, ἀκαθαρσία, ἀνομία) est nettement opposé à la justice.

Mais, pourrait-on nous objecter, le contraire de la justice n'est-il pas plutôt l'*injustice*? L'objection est fondée. Et les théologiens qui ont négligé cette question, n'ont pas réussi à tirer au clair la pensée de saint Paul.

Il y a, en effet, dans la conception paulinienne de la « justice, » deux catégories d'antithèses, confondues dans les termes, mais bien distinctes quant au fond. L'une oppose à la *justice* le *péché*, l'autre oppose à la *justice* l'*injustice*.

Quand nous étudions ces antithèses, nous remarquons qu'elles reposent sur deux moments distincts de la notion de la justice. D'une part, la justice est l'état de sainteté parfaite, l'expression du rapport normal avec la volonté de Dieu. Est juste celui qui ne commet point de péchés. Quand Paul parle de la justice dans ce sens, ou de son contraire, le péché, c'est surtout l'homme qu'il a en vue. D'autre part, la justice est la vérité dans la sanction. Et dans ce sens, elle est opposée à l'*injustice* et principalement attribuée à Dieu. Dieu est juste, car il rend « à chacun selon ses œuvres : réservant la vie éternelle à ceux qui persévèrent à faire le bien, et

l'irritation et la colère à ceux qui sont rebelles à la vérité et obéissent à l'injustice » (Rom. 2, 6-8). Il n'est pas rare que le terme de justice comprenne à la fois les deux idées. Du reste, l'une découle de l'autre. Mais nous devons, dans l'intérêt de la clarté et du développement organique du système, les étudier séparément.

La première de ces antithèses, la notion du péché, demande elle-même à être étudiée sous une double face qui n'a pas été suffisamment relevée. Quand Paul dit, par exemple : « Quoi donc ! pécherions-nous, parce que nous ne sommes plus sous la loi, mais sous la grâce ? » (Gal. 6, 15) c'est du péché comme transgression libre et volontaire de la loi divine, du péché au point de vue *moral* qu'il parle. Tandis qu'il exprime une idée *dogmatique* sur le péché, lorsqu'il dit : « Dieu a renfermé tous les hommes sous le péché, afin de faire miséricorde à tous » (Rom. 11, 32; Gal. 3, 22). Ici, le péché est considéré comme une puissance objective qui pèse sur l'humanité et la tient comme emprisonnée contre son gré. On comprend que, selon qu'on attribue à l'Apôtre, d'une manière exclusive, l'une ou l'autre de ces deux conceptions, on arrive à des conclusions fort divergentes, influant fatalement sur tout le système. Il importe donc de bien déterminer sous ce rapport la notion paulinienne.

Quand nous distinguons la notion *morale* de la notion *dogmatique* du péché, ces deux désignations ne sont peut-être pas d'une exactitude rigoureuse : nous les avons choisies à défaut de termes plus précis. Toutefois nous les croyons suffisamment claires, pour mettre en relief deux faces, en apparence contradictoires,

de la notion du péché dans la théologie paulinienne.

La notion *morale* considère le péché en lui-même, dans sa nature, dans son essence. La notion *dogmatique* le considère dans son origine, son étendue, son rôle, son but.

Il est évident qu'entre ces deux aspects de la même idée il y a, non seulement de nombreux points de contact, mais encore des points où les deux notions se couvrent, se confondent, viennent se fusionner en une seule ; où, dans la même phrase, le même terme de péché tient à la fois de la notion dogmatique et de la notion morale, et où il n'est guère possible d'établir une distinction même purement dialectique. Si, en général, il est difficile de marquer la limite entre la dogmatique et la morale, cette distinction est doublement difficile, quand il s'agit d'une idée dans laquelle l'élément moral et l'élément religieux sont indissolublement unis, comme dans l'idée du péché. Par la distinction mentionnée nous n'entendons tracer que les lignes principales, caractéristiques, de la notion paulinienne du péché, afin de faciliter l'exposé et la compréhension du système si complexe de l'Apôtre.

Voyons d'abord la notion morale.

En disant que, selon Paul, le péché est l'absence de la justice, nous n'avons donné qu'une définition négative. Mais il est facile d'en déduire la définition positive. Si la justice est l'accomplissement de la volonté de Dieu, le péché est la transgression de cette volonté.

Paul, sous ce rapport, a fidèlement conservé la no-

tion de l'Ancien Testament. « Par la *transgression* d'un seul homme, dit-il, le *péché* est entré dans le monde » (Rom. 5, 12-17 ; comp. 1 Tim. 2, 14). L'Apôtre rappelle ici la *désobéissance* d'Adam, d'après le récit de la Genèse (ch. 3). Cette désobéissance constitue le péché ; elle en est le type. Toutes les fois que l'homme n'accomplit pas la volonté de Dieu, en d'autres termes, toutes les fois qu'il transgresse la loi divine, il commet un péché. « Ce ne sont pas ceux qui écoutent la loi qui sont justes devant Dieu, mais ceux qui la mettent en pratique » (Rom. 2, 13). « La colère de Dieu se déclare contre toute impiété et toute injustice des hommes. . . Ils sont remplis de toute espèce d'injustice, de méchanceté, de cupidité, de malice ; pleins d'envie, de meurtre, de querelle, de fraude, de fourberie ; délateurs, calomniateurs, insolents, hautains, présomptueux, ingénieux au mal, rebelles à leurs parents, sans intelligence, sans fidélité, sans affection, sans miséricorde. Et, bien qu'ils connaissent la loi de Dieu, qui condamne à la mort ceux qui commettent de telles choses, non seulement ils les font, mais ils approuvent ceux qui les font » (Rom. 1, 18. 29-32). « Ne savez-vous pas que les injustes n'hériteront point le royaume de Dieu ? Ne vous y trompez pas : ni les impudiques, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les efféminés, ni les débauchés, ni les voleurs, ni les cupides, ni les ivrognes, ni les calomniateurs, ni les avares n'hériteront le royaume de Dieu » (1 Cor. 6, 9. 10 ; comp. Gal. 5, 19-21 ; Eph. 5, 3-6). Nous trouvons également de ces énumérations de péchés dans les Epîtres pastorales : 1 Tim. 3, 2-12 ; 2 Tim. 3, 2-7 ;

Tite 1, 7-12 ; 2, 2-10. Paul aurait souscrit à la définition que saint Jean donne du péché : « Quiconque pèche, transgresse la loi, et le péché est la transgression de la loi » (1 Jean 3, 4).

Cette transgression de la volonté de Dieu entraîne une double conséquence immédiate : la culpabilité chez l'homme, la colère chez Dieu ; c'est la rupture de l'harmonie entre Dieu et l'homme, l'hostilité, la guerre.

Parlons d'abord de la *culpabilité*. Elle suppose une transgression consciente, libre, volontaire.

Paul part de cet axiome incontestable : « Où il n'y a point de loi, il n'y a point de transgression » (Rom. 4, 15). Il est évident qu'une transgression sans loi est une impossibilité, un non-sens. Ce n'est que par l'existence d'une loi, d'un ordre, d'un commandement, qu'une transgression devient possible.

Mais ici se pose une question importante. Celui qui transgresse une loi dont il ignore l'existence est-il coupable ? La question a été agitée dans l'Ancien Testament (Lévit. 5, 15. 17 ; comp. Luc 12, 48) et dans l'antiquité païenne. Elle s'est posée à Paul. Et les commentateurs sont loin d'être d'accord pour la réponse. C'est là un de ces points où la notion morale et la notion dogmatique du péché viennent se confondre et où il est à peine possible de les distinguer. Nous essaierons cependant de le faire.

A première vue, Paul semble enseigner que même la transgression inconsciente de la loi divine est un péché. « Devant Dieu, dit-il, il n'y a point d'acception de personnes : ceux qui ont péché avec la loi seront jugés par la loi ; et ceux qui ont péché sans loi périront aussi

sans loi », — ἔσοι ἀνόμως ἡμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται (Rom. 2, 11. 12). L'affirmation est catégorique. Et pour prouver que « le péché était dans le monde avant la loi » (Rom. 5, 13), Paul — qui ne connaît point de code de lois divines en dehors de la loi mosaïque — fait remarquer que le châtement du péché, la mort, était dans le monde avant Moïse. « La mort, dit-il, a régné depuis Adam jusqu'à Moïse, aussi sur ceux qui n'avaient point péché dans les mêmes conditions qu'Adam, » c'est-à-dire en présence d'un commandement formel (Rom. 5, 14). De ces assertions il semble ressortir qu'aux yeux de Paul, la transgression même inconsciente de la volonté de Dieu serait un péché, entraînant la culpabilité et le châtement.

Et cependant on se tromperait en présentant cette théorie comme le fond de la pensée de l'Apôtre. Celui-ci se défend lui-même d'une telle doctrine. Il avait une idée trop élevée de la justice divine, pour attribuer à Dieu même une apparence d'iniquité. Il affirme nettement que « le péché n'est pas imputé, en l'absence d'une loi, » — ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου (Rom. 5, 13); ce qui revient à dire que, pour qu'une transgression soit vraiment un *péché*, entraînant la culpabilité et le châtement, il faut que cette transgression soit *consciente*.

Seulement ici Paul se trouve en présence d'un fait qu'il doit expliquer. Comment se fait-il que ceux qui vivaient avant Moïse et qui n'avaient point de loi durent cependant subir le châtement du péché, la mort? Comment surtout expliquer la mort des païens qui vivent en dehors du peuple d'Israël et ne connaissent

pas la loi ? La réponse de Paul est admirable : « Siles païens, qui n'ont point la loi, font naturellement ce que la loi commande, *ils sont, eux, une loi pour eux-mêmes* (οἱ τοῖ, νόμον μὴ ἔχοντες, ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος); le commandement de la loi est *inscrit dans leur cœur* (τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν); leur *conscience* leur en rend témoignage (συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως), et leurs pensées *s'accusent et s'excusent* tour à tour (μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων). C'est ce qui paraîtra au jour où Dieu jugera par Jésus-Christ ce qu'il y a de *caché* dans l'homme » (τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων, Rom. 2, 14-16). Voilà dans toute sa profondeur la notion paulinienne du péché. Le péché est la désobéissance à la voix de Dieu dans notre conscience. Là il ne peut plus être question d'une transgression inconsciente.

Il y a plus. Dans son respect pour la conscience, Paul va jusqu'à déclarer qu'un acte parfaitement licite en lui-même devient coupable pour celui qui ne le fait pas en bonne conscience. On sait le rôle que jouait, dans l'Eglise primitive, la question de savoir s'il était permis de manger des viandes « impures, » ou des viandes « sacrifiées aux idoles. » Paul, sur la base de sa doctrine de la liberté chrétienne, enseignait que « tout est pur, » — πάντα μὲν καθαρά (Rom. 14, 20), que « tout est permis, » — πάντα ἔξεστιν (1 Cor. 10, 23), pourvu qu'on en use « avec actions de grâces » (v. 29), « à la gloire de Dieu » (v. 30), « car la terre est au Seigneur, et tout ce qu'elle renferme » (v. 26). La légitimité de cette liberté était la conviction la plus intime de l'Apôtre. Mais bien des chrétiens nouvellement convertis, d'origine juive ou païenne, avaient des doutes à ce sujet, leur

conscience n'était pas parfaitement à l'aise. Paul ménageait scrupuleusement ces hésitations de la conscience. « Si un aliment scandalise mon frère, je ne mangerai jamais de viande, afin de ne pas scandaliser mon frère » (1 Cor. 8, 13). Voici les conseils qu'il donne plus particulièrement aux « forts, » c'est-à-dire à ceux qui partageaient sa foi, — conseils pouvant aussi mettre à l'aise les esprits timorés : « Mangez de tout ce qui se vend à la boucherie, mais sans vous enquérir de rien, par motif de conscience (διὰ τὴν συνείδησιν). Si quelqu'un d'entre les païens vous invite, et que vous vouliez y aller, mangez de tout ce qui vous est offert, mais sans vous enquérir de rien, par motif de conscience » (1 Cor. 10, 25. 27). Mais « celui qui a des doutes quand il mange, est condamné, parce qu'il ne le fait pas avec une conviction intime : or, tout ce qui ne se fait pas avec une conviction intime est un péché, » — ὁ δὲ διακρινόμενος, ἐὰν φάγῃ, κατακρίνεται, ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως· πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστίν (Rom. 14, 23). La πίστις, l'assurance intérieure, la conviction intime, dont parle ici l'Apôtre, c'est la bonne conscience. Celui qui fait un acte quelconque, sans avoir la conviction de bien agir, sans avoir l'assentiment de sa conscience, commet, selon l'enseignement de Paul, un *péché*, il souille sa conscience (ἡ συνείδησις μολύνεται, 1 Cor. 8, 7), alors même que l'acte en lui-même ne serait pas coupable. Il en ressort que, pour Paul, le péché est, en dernière analyse, la désobéissance à la voix de la conscience.

Ces réflexions nous indiquent le sens que Paul attache au terme de συνείδησις. La *conscience*, considérée en elle-même, n'est pas la voix de Dieu ; elle est le *témoi-*

gnage de notre esprit. L'Apôtre écrit aux Corinthiens : « Ce qui fait notre gloire, c'est le témoignage de notre conscience (τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν), que nous nous sommes conduits avec sainteté et droiture » (2 Cor. 1, 12; comp. Rom. 14, 5). Nous avons une « bonne conscience, » une « conscience pure » (συνείδησις ἀγαθή, καθαρὰ, 1 Tim. 1, 5. 19; Act. 23, 1; 2 Tim. 1, 3), quand notre esprit ne nous fait point de reproches (οὐδὲν ἑμαυτῷ σύννοια, 1 Cor. 4, 4). La mauvaise conscience est le témoignage interne qui nous blâme, nous condamne, nous imprime la « marque de la flétrissure » (κεκαυτηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν, 1 Tim. 4, 2). Dans ce sens, l'Apôtre peut parler d'une conscience faiblè, συνείδησις ἀσθενής (1 Cor. 8, 7-12), c'est-à-dire du témoignage hésitant, incertain, d'un esprit troublé par des scrupules.

Dieu aussi se sert de notre conscience pour nous parler : « L'esprit de Dieu rend témoignage à notre esprit que nous sommes des enfants de Dieu » (Rom. 8, 16). Ce témoignage est le témoignage de notre conscience « par le Saint-Esprit : » « Je dis la vérité en Christ, je ne mens point, ma conscience m'en rend témoignage *par le Saint-Esprit*, » — συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ (Rom. 9, 1). En ce sens, la conscience est la *voix de Dieu*. Et c'est ainsi que, selon l'Apôtre, Dieu a manifesté sa volonté aux païens, et qu'en l'absence d'une loi écrite, ils ont été eux-mêmes leur loi. Leur transgression a été consciente, et leur châtiement mérité. Ainsi s'explique le péché et se justifie la mort de ceux qui n'ont point eu de loi.

Mais si le péché est conscient, est-il également *libr*

et *volontaire*? On pourrait parfaitement admettre la possibilité d'une transgression à la fois consciente et forcée, d'une désobéissance par contrainte. Paul lui-même semble se prononcer dans ce sens. « J'ai la volonté, dit-il, mais non le pouvoir de faire le bien ; car je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas » (Rom. 7, 18. 19). Ces paroles ne sont-elles pas la négation de la liberté morale? Et comment parler de culpabilité, en présence d'une transgression fatale, inévitable, imposée de force, contre notre gré? Autant vaudrait accuser de suicide un homme que des brigands jettent à l'eau.

Ici encore, on n'arrivera à saisir la pensée de Paul qu'en distinguant soigneusement sa notion *morale* du péché de sa notion *dogmatique* ; mais ici également, les deux notions se confondent dans une unité bien revêche à l'analyse.

Nous n'avons pas à nous occuper des théories anciennes ou modernes sur la *liberté*. Ce qu'il importe de connaître, c'est la doctrine de Paul sur *la possibilité ou l'impossibilité pour l'homme d'observer la loi morale*, d'accomplir la volonté de Dieu. C'est à ce point de vue que nous parlons de la liberté. Et, dans notre question, nous avons réuni les deux termes de *libre* et de *volontaire*, pour les compléter et les préciser l'un par l'autre : le premier se rapportant plus spécialement à la *liberté du choix*, et le second, à la *faculté de suivre les impressions de la volonté*. Paul ne distingue pas ces deux moments de la liberté, et nous ne pensons pas que, dans notre étude, il y ait lieu de les distinguer. Leur synthèse, dans le terme de *liberté*, nous suffit.

Pour bien comprendre la notion du péché, dans la théologie paulinienne, il ne faut pas perdre de vue que l'Apôtre n'a nullement l'intention de faire à ses lecteurs un cours sur l'idée du péché, mais que sa grande préoccupation est de leur exposer et de leur faire accepter sa doctrine de la « justification ; » et que, s'il parle du péché, c'est uniquement en vue de ce but apologétique. Ses idées sur le péché n'entrent donc en ligne, dans sa démonstration, qu'en tant qu'elles peuvent servir d'arguments pour sa thèse. L'idée générale n'est pas traitée, et ce n'est que par voie de déduction et sur la base de données fragmentaires que nous pouvons arriver à la déterminer.

Si nous étudions le péché au point de vue de la notion morale, dans les Epîtres pauliniennes, nous reconnaissons que la liberté est partout supposée. Comment expliquer autrement les exhortations de l'Apôtre : « Que le péché ne règne point dans votre corps ;... n'obéissez point à ses convoitises ;... ne livrez pas vos membres au péché ;... donnez-vous vous-mêmes à Dieu ; consacrez à Dieu vos membres ;... cherchez les choses d'en haut ; marchez dans l'esprit et n'accomplissez pas les désirs de la chair ;... ne vous laissez pas de faire le bien ;... pratiquons le bien envers tous ;... veillez, demeurez fermes dans la foi ;... que tout chez vous se fasse dans un esprit de charité ;... perfectionnez-vous ;... vivez en paix ;... avertissez ceux qui vivent dans le désordre, consolez ceux qui sont abattus, supportez les faibles, usez de patience envers tous ;... que personne ne rende le mal pour le mal ; poursuivez toujours le bien ;... priez sans cesse ; rendez grâces en toutes choses ;... abs-

tenez-vous de toute espèce de mal ;... supportez-vous les uns les autres avec charité, vous efforçant de conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix ;... renoncez au mensonge ;... qu'il ne sorte de votre bouche aucune parole mauvaise ;... que toute amertume, toute animosité, toute colère, toute clameur, toute calomnie, tout esprit de méchanceté disparaissent du milieu de vous ; soyez bons les uns envers les autres, compatissants, vous pardonnant réciproquement, comme Dieu vous a pardonné en Christ ; devenez donc des imitateurs de Dieu, comme des enfants bien-aimés ; et marchez dans la charité, à l'exemple de Christ ;... que l'impureté, l'impudicité, la cupidité ne soient point nommées parmi vous ;... ne vous enivrez pas de vin ;... maris, aimez vos femmes ;... femmes, soyez soumises à vos maris ;... enfants, obéissez à vos parents ;... serviteurs, obéissez à vos maîtres ;... revêtez-vous de toutes les armes de Dieu, afin de pouvoir tenir contre les ruses du diable ;... que celui qui est debout prenne garde de tomber » (Rom. 6, 12. 13 ; Col. 3, 1. 2 ; 5, 16 ; 6, 10 ; 1 Cor. 16, 13 ; 2 Cor. 13, 11 ; 1 Thess. 5, 14-22 ; Eph. 4 et 5 ; 1 Cor. 10, 12). Les Epîtres de Paul sont pleines, d'un bout à l'autre, de ces exhortations. Comment admettre un instant que Paul eût adressé aux fidèles ces exhortations si chaleureuses et si pressantes, s'il n'avait pas cru à la possibilité de les suivre ? Ne portent-elles pas le cachet de la foi la plus profonde en la liberté morale ?

Cela est juste, nous objectera peut-être quelque doctrinaire ; mais ces exhortations ne s'adressaient qu'aux chrétiens convertis, qui ont reçu le don du Saint-

Esprit et qui, grâce à ce secours divin, ont les forces nécessaires pour faire le bien ; tandis que ces forces font défaut à l'homme naturel. — Il y a quelque chose de fondé dans cette objection, et nous aurons l'occasion d'y revenir, mais nous nous inscrivons en faux contre la théorie qui voudrait établir une différence quant à la *notion du péché*, entre le péché du chrétien et le péché du païen.

Quand Paul dit au Juif : « Toi, qui prêches de ne pas dérober, tu dérobes ! » et au chrétien : « Que celui qui dérobait ne dérobe plus » (Rom. 2, 21 ; Eph. 4, 28), sa notion sur le vol, et sur la possibilité, tant pour le Juif que pour le chrétien, de s'abstenir du vol, est bien certainement identique. Paul jugera, il est vrai, beaucoup plus sévèrement un chrétien qui retombe dans le vice, qu'un païen qui n'en est jamais sorti (1 Cor. 5, 9-13 ; comp. 1 Cor. 10, 27). Son sens, si profond, de la justice pèsera les circonstances et mesurera les degrés de culpabilité. Le Juif sera condamné avant le Grec (*Ἰουδαίου τε πρῶτον, καὶ Ἑλλήνος*, Rom. 2, 9). Paul dira, avec Jésus-Christ, que le serviteur qui connaît la volonté de son maître et qui ne la fait pas, mérite un nombre double de coups. Mais il ajoutera aussi avec Jésus : « Quant à celui qui fait des choses dignes de châtimement, sans connaître la volonté du maître, il aura peu de coups » (Luc 12, 47-48). Mais si l'un et l'autre sont châtiés, c'est que les deux sont coupables.

Qu'on veuille bien le remarquer : il ne s'agit pas, dans la question qui nous occupe, d'établir une comparaison entre différents pécheurs, pour déterminer les degrés de leur culpabilité. Nous ne comparons pas. Nous nous

trouvons en présence d'un païen qui commet un péché, et nous nous demandons : ce païen est-il *coupable* aux yeux de Paul ? Personne ne le mettra en doute. Paul lui-même nous répond catégoriquement : « *Il est inexcusable*, » — ἀναπολόγητος (Rom. 4, 20 ; comp. 2, 1). S'il est inexcusable, c'est qu'il pouvait ne pas commettre ce péché.

Paul dit, du reste, explicitement que le païen peut observer la loi divine : « Quand les païens, qui n'ont point la loi, *font naturellement ce que prescrit la loi* (φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῇ), ils sont une loi pour eux-mêmes ; si donc le païen *observe les ordonnances de la loi* (τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσει), son incircision n'aura-t-elle pas la valeur de la circoncision ? Celui qui est incircconcis de nature, et qui *accomplit la loi* (τὸν νόμον τελοῦσα), ne te condamnera-t-il pas, toi, qui as la loi et qui la transgresses ? » (Rom. 2, 14. 26-27.) Ces paroles s'adressent au Juif, qui a le code divin, dont il doit et peut observer les commandements : « La circoncision est utile, *si tu accomplis la loi* (ἐὰν νόμον πράξεις) ; mais si tu transgresses la loi, ta circoncision devient incircconcision » (Rom. 2, 25).

Ce n'est donc pas seulement chez le chrétien, c'est aussi chez le Juif et le païen que Paul admet la possibilité de fuir le péché et de faire la volonté de Dieu. Avec tout l'Ancien Testament et avec Jésus-Christ, Paul enseigne la *liberté morale*. Cette liberté, selon les circonstances et les individus, peut être plus ou moins restreinte, plus ou moins limitée ; mais dans les limites où elle existe, elle est effective et implique une responsabilité corrélative. A ce point de vue seulement s'ex-

pliquent les paroles de condamnation si sévères de l'Apôtre contre les Juifs et les païens, que nous trouvons, par exemple, dans les deux premiers chapitres de l'Épître aux Romains : « O homme, qui que tu sois, toi qui juges les autres, tu es inexcusable, car en les jugeant tu te condamnes toi-même, puisque tu fais les mêmes choses. Nous savons que le jugement de Dieu ne manquera pas de frapper ceux qui font de telles choses. Penses-tu donc, toi qui condamnes ceux qui les font, et qui les fais toi-même, que tu échapperas au jugement de Dieu? Ou méprises-tu les richesses de sa bonté, de sa patience, de sa longanimité, ne reconnaissant pas que cette bonté de Dieu doit te conduire à la repentance? Mais par ton endurcissement et par l'impénitence de ton cœur, tu t'amasses un trésor de colère pour le terrible jour où se manifestera le juste jugement de Dieu » (Rom. 2, 1-5).

La « *colère de Dieu*, » — ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ, — dont l'Apôtre parle si fréquemment, n'aurait pas de sens, si l'homme n'était pas libre de s'abstenir du mal. D'autre part, elle marque bien la culpabilité du péché.

La colère de Dieu est une conséquence immédiate de la désobéissance au commandement de Dieu. La transgression de la loi, dit l'Apôtre, « produit la colère, » — ὀργὴν κατεργάζεται (Rom. 4, 15). Et cette colère de Dieu se manifeste aussi bien vis-à-vis du païen et du Juif que du chrétien; elle « se révèle du haut du ciel contre toute impiété et iniquité des hommes, » — ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσεβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων (Rom. 1, 18). C'est à cause de leurs péchés — « libertinage, im-

pureté, luxure, mauvaise convoitise, cupidité » — que « la colère de Dieu vient sur les hommes rebelles, » — δι' ἧς ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας (Col. 3, 6 ; Eph. 5, 6). Nous examinerons plus tard l'idée que Paul attache au terme de « colère de Dieu. » Il nous suffit de constater ici que cet anthropomorphisme, où le sentiment de Dieu en présence du péché est assimilé à l'irritation que provoque chez un père la désobéissance de son enfant, sert grandement à faire ressortir la notion du péché de l'Apôtre.

Certains exégètes croient ne devoir rapporter le terme de « colère » qu'à la manifestation de cette colère au jour du jugement; ils l'identifient avec le jugement dernier. Paul appelle, en effet, le jour du jugement dernier le « jour de la colère » (ἡμέρα ὀργῆς, Rom. 2, 5), et il considère le temps qui précède comme un temps de « patience et de longanimité » (τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας, Rom. 2, 4). Mais que l'on veuille bien remarquer que cette patience est un effet de la bonté de Dieu (τῆς χρηστότητος αὐτοῦ, Rom. 2, 4), et qu'elle n'exclut nullement la présence du mécontentement, de l'irritation. Paul l'indique en disant que le pécheur, en persistant dans sa mauvaise voie, « accumule » la colère (θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργήν, Rom. 2, 5) pour le jour du jugement. C'est cette colère qu'il a *accumulée*, qui éclate au dernier jour, lequel pour cette raison est appelé le jour de la colère.

Du reste, il y a dans les Epîtres de Paul un mot qui marque bien que, selon l'Apôtre, le sentiment d'irritation chez Dieu n'est pas momentané, comme un mouvement de colère qui éclate et passe; mais que, par

suite du péché, il s'établit entre l'homme et Dieu un état durable d'inimitié, d'hostilité, de guerre. Les pécheurs sont des « ennemis » de Dieu, — ἐχθροί. Cette inimitié est conçue comme réciproque. Ceux qui transgressent le commandement de Dieu vivent dans un état d'esprit (φρόνημα) hostile à Dieu (ἐχθρα εἰς θεόν, Rom. 8, 7). Et Dieu, de son côté, en présence de leurs mauvais sentiments et de leurs actions coupables (τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς), a pour eux de l'inimitié, les considère comme ennemis (Col. 1, 21 ; Rom. 5, 10). Les hommes se sont aliéné Dieu. Le péché, c'est la guerre entre Dieu et les hommes. Et la preuve que cette conception est bien celle de l'Apôtre, c'est qu'il présente le pardon des péchés comme « une réconciliation » (καταλλαγὴ, Rom. 5, 10. 11 ; 2 Cor. 5, 18-19), dont la conséquence est la « paix. » « Etant donc justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu, » — εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν (Rom. 5, 1). De là aussi le vœu qui se répète dans toutes les salutations de l'Apôtre : « Que la grâce et la paix vous soient données de la part de Dieu, notre Père, » — χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν (Gal. 1, 3 ; 1 Cor. 1, 3 ; 2 Cor. 1, 2 ; Rom. 1, 7 ; *et al.*).

Selon saint Paul, le péché est donc bien une transgression consciente, libre et volontaire du commandement de Dieu, entraînant la culpabilité de l'homme et le courroux divin. Mais cette notion n'épuise pas la conception paulinienne. L'Apôtre a aussi sur le péché des vues dogmatiques, en partie traditionnelles, en partie très personnelles, que nous devons examiner maintenant.

CHAPITRE II

LA NOTION DOGMATIQUE DU PÉCHÉ.

Le péché conçu comme inimitié entre l'homme et Dieu marque la transition de la notion morale à la notion dogmatique. En effet, le péché, dans son expression la plus élémentaire, est un acte isolé : la désobéissance à un commandement. Tel fut le caractère du péché de nos premiers parents ; tel est bien certainement aussi, dans la pensée de Paul, le caractère des nombreux péchés qu'il énumère dans ses Epîtres. Ce sont des faits isolés, dont la répétition fréquente a donné naissance à une idée générique, abstraite : *le péché*. En ce sens, « le péché » n'est qu'une abstraction et n'existe pas en dehors *des péchés*, pas plus que « la maladie » n'existe en dehors des maladies, ou « la guerre » en dehors des guerres.

Mais « l'inimitié » n'est pas un *acte*, elle est un *état d'âme*, une disposition d'esprit permanente, née d'une rupture avec Dieu, par suite d'un premier acte de désobéissance ; et, vu son caractère, elle constitue elle-même, chez l'homme, *un état de péché*, réprouvé de Dieu et engendrant *des péchés*, lesquels, à leur tour, concourent à affermir, à enraciner l'état d'inimitié. Nous entrevoyons ici le terrible engrenage du péché, qui ne lâche plus le malheureux qui s'y est laissé prendre, mais l'entraîne de chute en chute à sa perdition.

Nous retenons la distinction entre le péché comme *état* et le péché comme *acte*. Si dans ce dernier sens, c'est-à-dire au point de vue de la répétition fréquente de péchés isolés, le terme générique de « péché » est une abstraction, il ne l'est plus dans le premier cas, où il désigne, au contraire, une réalité parfaitement concrète. Ici, le *péché* est la racine, la mère *des péchés*. Nous obtenons ainsi l'idée la plus générale, à la fois abstraite, et concrète, l'idée *absolue* du péché, embrassant dans une même notion : la transgression initiale, l'état d'inimitié qui en est la conséquence, et les péchés résultant de cet état.

Toutefois, même avec cette idée absolue, tant que nous n'avons en vue que l'inimitié individuelle, personnelle, née d'une offense contre Dieu, nous ne sortons pas encore du domaine moral. On n'entre dans le domaine dogmatique que lorsque, abandonnant la notion d'une relation purement individuelle, on élargit le terrain et qu'on reporte l'animosité du Dieu offensé sur la famille du coupable, sur sa tribu, sur ses descendants. C'est ce que fait saint Paul. Seulement il ne le fait pas sur la base de quelque idée de *vendetta*, pas même sur la base de l'idée de la *solidarité* humaine, comme l'entendent la plupart des *exégètes*, mais sur la base d'une conception originale de *l'unité* de notre race.

« Le péché, dit saint Paul, est entré dans le monde par un seul homme, et la mort par le péché; et c'est ainsi que la mort a passé sur tous les hommes, parce que tous ont péché, » — δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (Rom. 5, 12).

C'est bien sa notion dogmatique du péché que Paul formule ici. Il la développe dans les versets suivants, 13-21.

Nous ne nous arrêterons pas à réfuter l'interprétation puérile du vieux rationalisme, qui, rejetant le dogme du péché originel et voulant faire cadrer avec son individualisme superficiel la doctrine de l'Ecriture, a trouvé ingénieux d'entendre l'assertion de Paul dans un sens purement historique et de rendre ces mots : « le péché est entré dans le monde, » par : « le péché *a fait son apparition* dans le monde » avec le premier homme, c'est-à-dire : dès qu'il y eut un homme sur la terre, il a péché; et les autres qui sont venus après lui, ne valaient pas mieux que lui : chacun a péché à son tour. De même pour la mort : elle est apparue avec le premier homme, comme châtiment de son péché, et comme ses descendants ont également péché, ils n'ont, pas plus que lui, échappé au châtiment. Cette interprétation rend l'argumentation de Paul absolument incompréhensible. Aussi n'est-elle plus qu'une curiosité archéologique (1).

Le contexte prouve clairement que Paul entend ici « le péché » — ἡ ἀμαρτία — au sens absolu du mot. Le

(1) Nous avons terminé ce travail, quand parut le premier volume du *Commentaire sur l'Épître aux Romains* de M. Hugues Oltramare (Genève, 1881). Cet exégète cherche à donner un renouveau à la vieille exégèse rationaliste. Nous admirons son érudition; mais il nous apparaît comme un revenant d'une époque à jamais disparue, dont les productions théologiques nous font l'impression de fossiles antédiluviens. — Un idéal de ce genre de productions, en langue française, est la *Théologie biblique* d'Eugène Haag; ouvrage posthume, publié par MM. Ath. Coquerel fils et O. Douen. Paris, 1870.

péché, c'est la transgression initiale, suivie d'un état d'inimitié, lequel engendre de nouveaux péchés qui, à leur tour, prennent chacun le rôle du péché initial. C'est le terrible engrenage dont nous parlons plus haut. Mais ce qui, dans ce passage, caractérise la conception de Paul, c'est que cet engrenage entraîne impitoyablement, avec le premier pécheur, *toute sa descendance*.

Examinons cette idée de plus près, car elle est capitale, non seulement pour la conception paulinienne du péché, mais aussi pour celle de la rédemption.

Le péché initial est la désobéissance d'Adam (ἡ παρά-
βασις Ἀδάμ, Rom. 5, 14). Celle-ci était consciente, libre,
volontaire. Paul accepte, et suppose connu de ses lec-
teurs le récit biblique de la chute (Gen. 3). S'il ne
nomme ici qu'Adam, c'est qu'il considère l'homme
comme le chef de la famille. « Adam a été formé le pre-
mier » (1 Tim. 2, 13); il est « le chef de la femme, » —
κεφαλὴ γυναικός (1 Cor. 11, 3); il est « l'image et la gloire
de Dieu, » tandis que la « femme est la gloire de l'homme »
(1 Cor. 11, 7). « L'homme n'a pas été créé à cause de la
femme, mais la femme a été créée à cause de l'homme »
(1 Cor. 11, 9). Il est vrai que c'est « Eve qui a été sé-
duite la première » (1 Tim. 2, 14), par le « serpent »
(2 Cor. 11, 3 : ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὐάν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ), par
le diable (ὁ σατανᾶς, 2 Cor. 11, 14), suivant l'exégèse du
temps (Apoc. 12, 9; 20, 2). Mais comme le mari et la
femme ne forment qu'« une seule chair » (Eph. 5, 31),
Paul considère naturellement Adam comme le chef de
l'humanité et lui attribue la transgression initiale du
commandement de Dieu.

Cette transgression n'est pas un simple accident pas-

sager, elle est une rupture, une scission profonde entre nos premiers parents et le Créateur. Paul, en s'appropriant la conception de l'Ancien Testament, compare cette rupture à un adultère : « Je suis jaloux de vous d'une jalousie de Dieu, parce que je vous ai fiancés à un seul époux ;... toutefois, de même que le serpent séduisit Eve par sa ruse, je crains que vos pensées aussi ne se corrompent » (2 Cor. 11, 2. 3). Voilà *l'état* de péché, conséquence de *l'acte* coupable. C'est la *vie* dans le péché, la « corruption » (οὕτω φθαρή τὰ νοήματα ὑμῶν). Adam est le « vieil homme » (παλαιός) corrompu par les convoitises trompeuses, » — φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης (Eph. 4, 22). Séparé de Dieu, il s'abîme dans sa nature terrestre, psychique (σώμα, ψυχικός, 1 Cor. 15, 45-47), dans la « chair » (σάρξ), dont les désirs sont « contraires à ceux de l'esprit » (ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, Gal. 5, 17), et dont les « œuvres » (τὰ ἔργα τῆς σαρκός) sont des péchés sans nombre (Gal. 5, 19-21). Adam est le type du pécheur, comme Christ est le type de la sainteté (Rom. 5, 14).

C'est précisément le parallèle entre Adam et Christ qui a amené Paul à exposer ses vues sur la transmission du péché dans l'humanité. La conception du caractère héréditaire du péché, commune à Paul et à ses lecteurs, sert d'argument à l'Apôtre pour démontrer le caractère gratuit de la justification. De même, dit-il, que l'homme devient pécheur, *sans sa coopération*, par le fait de son lien naturel avec Adam, de même le pécheur devient juste *gratuitement, sans son propre mérite*, par le fait de son union avec Christ par la foi.

L'idée de Paul est bien celle de la transmission du péché par la voie de la génération. Adam a péché ; et

« *ainsi* » — οὕτως — « le péché est dans le monde, et par le péché la mort » (Rom. 5, 12). Les formes variées employées pour exprimer cette idée mettent bien en évidence que, dans la pensée de l'Apôtre, c'est Adam qui a transmis le péché à ses descendants, sans aucune participation de ceux-ci : δι' ἑνὸς ἀνθρώπου, — τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι, — δι' ἑνὸς ἀμαρτήσαντος, — ἐν ἑνὶ παραπτώματι, — δι' ἑνὸς παραπτώματος, — διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου (Rom. 5, 12. 15. 16. 17. 18. 19). Le διὰ avec le génitif, en parallèle avec le datif τῷ παραπτώματι, marque bien la cause, l'auteur, le propagateur ; et l'accent mis sur *un seul* : « par *un seul* homme, » — δι' ἑνὸς ἀνθρώπου, — exclut intentionnellement la coopération des autres. C'est là-dessus précisément que porte toute l'argumentation ; c'est la pointe de la comparaison.

On serait tout à fait en dehors de la logique du raisonnement, si l'on voulait interpréter l'assertion de Paul dans ce sens : Adam a péché le premier, et son mauvais exemple a entraîné les autres. Il n'est pas question d'exemple ici ; il est question d'un *lien organique* qui nous unit, soit avec Adam, par la nature, soit avec Christ, par la foi, et qui, *par le fait de cette union*, nous transmet soit le péché et la mort, soit la justice et la vie.

Toute la psychologie de Paul parle en faveur de cette interprétation. L'Apôtre n'était pas un dualiste de l'école platonicienne. Pour lui, l'homme n'est pas composé de deux substances différentes : l'âme et le corps ; et encore moins un composé de trois substances : l'esprit, l'âme et le corps, comme l'a soutenu F. Delitzsch, dans un livre, du reste fort intéressant, sur la psycho-

logie biblique. Dans la doctrine paulinienne, il n'y a place que pour le *dualisme métaphysique* de l'Ancien Testament, celui qui enseigne une différence essentielle, substantielle, *entre l'homme et Dieu*. Quant à sa *psychologie*, Paul, adoptant également les vues de l'Ancien Testament, est réaliste, ou, pour nous servir d'un terme de la philosophie moderne, il est *moniste*. Pour lui, *l'homme naturel*, c'est-à-dire l'homme tel qu'il est par le fait de sa naissance, indépendamment de l'action de l'esprit de Dieu, n'est pas un composé, mais *une seule substance*; il est de la terre animée par le souffle de Dieu, une נֶפֶשׁ חַיָּה (Gen. 2, 7), une $\psi\upsilon\chi\eta\ \zeta\omega\sigma\alpha$ (1 Cor. 15, 45), un $\sigma\omega\mu\alpha\ \psi\upsilon\chi\iota\kappa\acute{o}\nu$ (v. 44), un $\sigma\omega\mu\alpha\ \theta\eta\eta\tau\acute{o}\nu$ (Rom. 8, 11), une $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\iota\varsigma\ \theta\eta\eta\tau\acute{\eta}$ (2 Cor. 4, 11), c'est-à-dire une *chair vivante* — et mortelle. Cette chair vivante, cette *vie* dans son unité substantielle (corps et âme), se transmet par la génération ($\sigma\acute{o}\varsigma\ \delta\ \chi\rho\iota\kappa\acute{o}\varsigma,\ \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\iota\ \chi\rho\iota\kappa\acute{o}\iota$, 1 Cor. 15, 48). C'est ainsi que la corruption morale d'Adam s'est transmise à ses descendants.

« Par la désobéissance d'un seul homme, tous les hommes ont été rendus pécheurs, » — $\delta\iota\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \pi\alpha\rho\alpha\kappa\omicron\upsilon\eta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\nu\delta\varsigma\ \grave{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\omicron\iota\ \kappa\alpha\tau\epsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\alpha\nu\ \omicron\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota$ (Rom. 5, 19) (1).

(1) Sous l'expression $\omicron\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota$, — « *beaucoup*, » — Paul entend « *tous* les hommes : » $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma\ \eta\mu\alpha\rho\tau\omicron\nu$ (v. 12), $\epsilon\iota\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\varsigma\ \grave{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\varsigma$ $\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\kappa\rho\iota\mu\alpha$ (v. 18). Il n'emploie $\omicron\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota$ que par apposition avec $\omicron\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\iota\ \kappa\alpha\tau\alpha\sigma\tau\alpha\theta\acute{\eta}\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$, — « *beaucoup* sont justifiés, » — au même verset. L'auteur ne pouvait pas dire : « de même que *tous* ont été rendus pécheurs, de même *beaucoup* seront justifiés; » il devait renverser les termes et dire : « *un grand nombre* seront justifiés, de même qu'*un grand nombre* ont été rendus pécheurs. » Par la même apposition, Paul dit, au verset 15 : $\pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota\ \acute{\alpha}\pi\acute{\epsilon}\theta\alpha\nu\omicron\nu$, — « *beaucoup* sont morts, » — alors qu'il entend bien dire que *tous* sont morts : $\epsilon\iota\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\varsigma\ \grave{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\ \theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \delta\iota\grave{\eta}\lambda\theta\epsilon\nu$ (v. 12).

Le passif *κατεστάθησαν* — « ont été rendus pécheurs » — indique clairement que le péché leur a été transmis, sans leur participation ; qu'ils ont passivement hérité d'un état de choses qu'ils n'avaient pas concouru à créer. « Ils n'ont pas péché de la même manière qu'Adam, » — *μὴ ἀμαρτήσαντες ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ* (Rom. 5, 14). Ils n'ont pas été libres. Ils se trouvent dans cet état de péché de par leur naissance, de par leur « nature, » — *φύσει* (Eph. 2, 3). On sent que Paul a été élevé dans la doctrine du Psalmiste : « Voici, je suis né dans l'iniquité, et ma mère m'a conçu dans le péché » (Ps. 51, 7).

Et avec le péché, nos premiers parents nous ont transmis le châtimement du péché, « *la mort*, » — *διὰ τῆς ἀμαρτίας ὁ θάνατος* (Rom. 5, 12). Adam aurait pu éviter la mort par l'obéissance (Gen. 3, 1-4) ; ses descendants ne se trouvent pas dans ce cas. De même que le péché, « la mort *ré*gne sur eux » (*ἐδασίλευσεν ὁ θάνατος*, Rom. 5, 14. 17). L'engrenage fatal les broie impitoyablement. Ils apportent au monde en naissant « un corps de mort, » — *σῶμα τοῦ θανάτου* (Rom. 7, 24). On ne saurait affirmer d'une manière plus absolue le caractère héréditaire du péché dans l'humanité.

La question de savoir *comment Paul se représente* cette transmission du péché a occupé les commentateurs, et leurs avis sont partagés. La différence porte sur la notion de « *chair*, » — *σάρξ*. Paul dit en effet que le péché réside dans la *σάρξ* (*οἶκεῖ ἐν τῇ σαρκί*, Rom. 7, 18). Là-dessus tout le monde est d'accord. Mais quel est le sens que Paul attache à ce terme ? Quelle est pour l'Apô-

tre la *relation* entre la « chair » et le péché ? Il s'agit de déterminer la notion paulinienne de la σάρξ.

Nous ne saurions admettre la thèse qui *identifie* la chair et le péché, ou, plus exactement, qui voit dans la nature matérielle de l'homme le principe actif du péché, thèse dont M. Holsten s'est fait l'habile et ingénieux défenseur (1). D'après ce savant, Paul entend par la « chair » la matière de notre corps en opposition avec l'âme, l'esprit, les facultés intellectuelles (ψυχή, πνεῦμα νοῦς). La manière de voir de Paul aurait été celle Philon d'Alexandrie, qui, combinant les idées dualiste de la Perse avec les doctrines platoniciennes sur l'esprit et la matière, considérait celle-ci comme un élément vicié, corrompu, souillant tout ce qu'il touche. C'est ainsi que l'âme se trouve être souillée par son contact avec le corps. De là le péché. Cela expliquerait le péché du premier homme, le caractère héréditaire du péché dans l'humanité, l'imputation du péché à Jésus-Christ par le fait de l'incarnation du [Fils de Dieu, et l'anéantissement du péché par l'anéantissement de la « chair » de Christ sur la croix. On voit que le système se tient debout. Reste à savoir s'il est conforme aux textes.

Tout d'abord, nous ferons remarquer que Paul n'enseigne pas que la chair elle-même est le péché, le principe du mal, mais que le péché *réside* dans la chair, ce qui est tout différent ; la chair n'est que *la demeure, le siège* du péché. Paul distingue donc parfaitement entre le péché et la chair. Cela ressort encore plus clairement

(1) M. H. Oltramare partage absolument ce point de vue (*Comment. sur l'Épître aux Romains*, 1881, p. 122-124).

de son affirmation si précise, que le péché n'est *entré* dans le monde (εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, Rom. 5, 12) que par un *acte de désobéissance* (παράπτωμα, παρακοή, v. 15. 17. 18. 19). Il n'y était donc pas antérieurement; Adam était innocent; sa nature corporelle n'était pas viciée. C'est au contraire, selon le récit de la Genèse, auquel Paul en appelle, l'acte de désobéissance qui a vicié la nature corporelle et y a introduit la mort, tandis que précédemment cette nature était « *très bonne* » (Gen. 1, 31). Que « la désobéissance » soit remplacée par une parfaite « obéissance » à la volonté de Dieu, et la nature matérielle de l'homme sera « *très bonne*, » comme au jour de la création. Tel est le cas pour Jésus-Christ. Il est devenu « *chair* » (ἐφανερώθη ἐν σαρκί, 1 Tim. 3, 16; γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, Rom. 1, 3; comp. Eph. 2, 14; Col. 1, 22); et malgré son union avec la nature corporelle, il n'a « pas connu le péché » (τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν, 2 Cor. 5, 21); il a été « obéissant jusqu'à la mort, » γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου (Phil. 2, 8); et ce n'est que grâce à son absolue justice et à sa parfaite sainteté que le Christ a pu expier nos péchés et nous rendre nous-mêmes justes et saints. Enfin, selon Paul, l'élément matériel n'est pas entièrement détruit par la mort, pas plus que le grain semé dans la terre n'est absolument anéanti; il en subsiste un germe de même nature, qui devient le principe d'un corps nouveau (1 Cor. 15, 36-38). Notre corps ressuscitera impérissable, immortel, mais non immatériel (οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, 2 Cor. 5, 1-4; 1 Cor. 15, 42-54). Pour Paul, l'idée de la matière ne se couvre donc nullement avec l'idée du péché.

C'est ce qu'ont parfaitement reconnu d'autres théo-

logiens. Mais tout en combattant la thèse de M. Holsten, ils lui font une grande concession. Selon Paul, disent-ils, la nature matérielle de l'homme n'est, en elle-même, ni bonne ni mauvaise ; elle est neutre. Avant le péché la « chair » d'Adam n'était pas corrompue. Mais par la transgression le péché est entré dans la chair et l'a viciée. Depuis ce temps, le péché « habite » en notre *chair* (ἐν τῇ σαρκί); notre corps est un « corps de péché » (σῶμα τῆς ἁμαρτίας, Rom. 6, 6). Le siège du péché est la nature matérielle de l'homme. C'est de ce repaire que le péché fait des incursions dans le domaine de l'esprit ; — ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος (Gal. 5, 17), — et l'esprit, attaqué par le péché, mais au fond son adversaire (τὸ δὲ πνεῦμα ἐπιθυμεῖ κατὰ τῆς σαρκός, *l. c.*), doit le refouler dans son antre, jusqu'à ce que la mort vienne le détruire avec la chair (Rom. 7, 24. 25). A ce point de vue s'expliquent également l'hérédité du péché, l'œuvre de la Rédemption, la lutte du chrétien avec le péché jusque dans la tombe ; et cette manière de voir a sur celle de M. Holsten le grand avantage de ne pas prêter à l'Apôtre une doctrine manichéenne absolument étrangère à sa pensée. Aussi cette interprétation compte-t-elle des partisans parmi les plus éminents exégètes contemporains. MM. A. Sabatier et O. Pfleiderer la soutiennent avec une rare puissance d'argumentation. C'est assez dire que des raisons très plausibles peuvent être invoquées en sa faveur.

Si nous n'en croyons pas moins devoir nous prononcer dans un autre sens, c'est que, selon nous, cette manière de voir ne répond pas à la notion fondamentale du péché ; telle qu'elle nous apparaît à travers

toutes les Epîtres et dans l'ensemble des conceptions pauliniennes. Il y a, quoi qu'on en dise, dans la théorie que nous venons d'exposer, une *présupposition manichéenne*, ou du moins semi-manichéenne, platonico-manichéenne, qui frise la doctrine de Philon (1).

Paul est supposé admettre que l'homme est composé de deux substances, d'une substance matérielle et d'une substance spirituelle; que la substance matérielle seule est le siège, le foyer du péché, et que de ce foyer le péché rayonne sur l'esprit et le domine, — plus ou moins, selon la résistance qu'il rencontre de la part de l'esprit. Or, nous avons vu que la psychologie de saint Paul est, non pas dualiste, mais *moniste*; et nous ajouterons qu'il nous a été impossible de découvrir dans la pensée de l'Apôtre une présupposition philosophique ou psychologique quelconque, qui eût pu l'amener à loger le péché dans les éléments charnels, matériels, périssables de l'homme, à l'exclusion de son esprit, de sa volonté, de ses facultés intellectuelles. Il n'y a, dans la théologie de Paul, pas de place pour le manichéisme le plus délayé, le plus subtil.

(1) Philon, tout en enseignant que la matière est le principe du péché, admettait cependant aussi le fait de l'entrée du péché dans le monde par la chute d'Adam, c'est-à-dire un état primitif d'innocence. Peut-être y a-t-il sur ce point, comme le lui reprochent ses critiques modernes, réellement une contradiction dans son système. Mais il est possible aussi que Philon, qui ne s'est pas explicitement prononcé sur ce point, eût néanmoins son explication parfaitement motivée et conséquente avec ses théories. Pourquoi n'aurait-il pas enseigné, par exemple, que le souffle de Dieu dans le premier homme, éminemment puissant à l'origine, n'a été infecté et vaincu par la chair qu'après une résistance plus ou moins longue ?

Qu'est-ce, en effet, selon Paul, que le péché ? Nous l'avons vu : le péché est l'opposé, la négation, l'absence de la justice. Or, la justice exprime le rapport normal entre la volonté de l'homme et le commandement de Dieu ; son siège est donc *la volonté, le moi*, le centre de la personnalité humaine, *le cœur*, comme l'Ecriture appelle le foyer de la vie personnelle. Et personne, je pense, ne songera à soutenir que, d'après l'enseignement de Paul, la justice a son siège dans la substance matérielle de notre corps. Mais comment admettre alors que le péché, qui n'est que la négation de la justice, la rupture de l'harmonie entre la volonté de l'homme et celle de Dieu, ait son siège dans cette substance matérielle ? Ou bien voudra-t-on caser le péché dans la chair et la justice dans l'esprit ? Autant vaudrait dire que la bienveillance et la malveillance ont deux sièges différents, ou que l'oreille n'est pas à la fois le siège de l'ouïe et de la surdité. Rien que la nécessité d'assigner au péché et à la justice — qui ne sont que l'expression d'un même rapport, positif ou négatif — deux sièges différents, devrait nous faire reculer devant une pareille interprétation.

Mais les difficultés se multiplient à mesure qu'on cherche à appliquer cette théorie à l'interprétation des textes.

Paul attribue à la « chair » des facultés intellectuelles : une *pensée* (φρόνημα τῆς σαρκός, Rom. 8, 6. 7), une *volonté* (θέληματα τῆς σαρκός, Eph. 2, 3), un *désir* (ἐπιθυμία τῆς σαρκός, Gal. 5, 16. 17. 24), un *esprit* (νοῦς τῆς σαρκός, Col. 2, 5. 18). Dira-t-on que ce ne sont là que des figures de rhétorique ; que Paul, dans son langage

imagé, personnifié la chair, lui prête un esprit, un sentiment, une volonté? Mais si vous placez le péché dans la substance matérielle, sans lui attribuer une *volonté*, vous sortez complètement de l'idée paulinienne du péché; si, au contraire, vous admettez que, selon saint Paul, le péché exprime un rapport entre la volonté de l'homme et celle de Dieu, comment vous représentez-vous la *volonté* dans une matière *privée d'esprit*, et, ce qui plus est, conçue précisément dans son antithèse avec l'esprit? Si j'entends la *volonté* dans le sens paulinien, il ne m'est pas donné de me représenter n'importe quoi sous la volonté d'une matière sans esprit.

Mais je comprends cette volonté dans la matière, dès que, fidèle au *monisme* de l'Apôtre, j'entends par la « chair » la matière animée, vivante, ayant un esprit, une pensée, des facultés intellectuelles. Mais alors la « chair, » c'est *tout l'homme*; et nous nous trouvons en dehors de la théorie que nous avons appelée semi-manichéenne. Alors le siège du péché est la volonté, le cœur, le *moi*, de même que ce centre de la personnalité est aussi le siège de la justice.

Eh bien, c'est là ce que dit saint Paul dans une des paroles les plus accentuées par les défenseurs de l'interprétation semi-manichéenne. « Je sais, dit-il, que le bien n'habite pas *en moi*, c'est-à-dire *dans ma chair*, » — οἶδα γὰρ, ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν (Rom. 7, 18). La *σὰρξ*, la « chair, » n'est donc pas, dans la pensée de Paul, uniquement la substance matérielle de notre corps, c'est notre *moi*, notre personne tout entière. Nous nous trouvons là en présence d'une signification du terme de « chair » toute différente du sens

que la philosophie grecque a attaché à ce mot et qui a passé dans notre langue. La chair, dans la terminologie de Paul, est l'homme tout entier, corps et âme.

L'Apôtre a pris ce terme dans l'Ancien Testament, où בשר, σάρξ, sert fréquemment à désigner tout l'homme. « Toute *chair* verra que la bouche de l'Eternel a parlé . . . Toute *chair* est comme l'herbe et tout son éclat comme la fleur des champs » (Esaïe 40, 5. 6). « L'Eternel châtie toute *chair* par le glaive. . . Ils seront pour toute *chair* un objet d'horreur » (Esaïe 66, 16. 24). « L'Eternel entre en jugement contre toute *chair* » (Jérémie 25, 31). « Je répandrai mon esprit sur toute *chair* » (Joël 2, 28). « Je me confie en Dieu, je ne crains rien : que peut me faire la *chair*? » (Ps. 56, 5.) « O toi, qui écoutes la prière, toute *chair* viendra à toi » (Ps. 65, 3). « Que toute *chair* bénisse le nom de l'Eternel » (Ps. 145, 21).

Le terme de « chair » a passé avec ce sens hébraïque dans le langage du Nouveau Testament. Le passage de Joël (ch. 2, 28) est cité dans le livre des Actes (ch. 2, 17). Pierre (1 Ep. 1, 24) cite Esaïe 40, 6. Luc (ch. 3, 6) rend Esaïe 52, 10 par : « Toute *chair* verra le salut de Dieu. » Jésus, dans sa prière sacerdotale (Jean 17, 2), dit du Fils : « Tu lui as donné pouvoir sur toute *chair*, afin qu'il accorde la vie éternelle à tous ceux que tu lui as donnés. » C'est dans ce sens que Paul dit à deux reprises : « Nulle *chair* ne sera justifiée par les œuvres de la loi (Gal. 2, 16; Rom. 3, 20 ; comp. 1 Cor. 1, 29). Dans tous ces passages, la *chair* ne peut signifier que *l'homme*, *les hommes*. Paul lui-même remplace, à quelques lignes de distance, σάρξ par ἄνθρωπος :

« Nous pensons que *l'homme* est justifié par la foi, sans les œuvres de la loi » (Rom. 3, 28). « Ce n'est pas par les œuvres de la loi que *l'homme* est justifié » (Gal. 2, 16).

Toutefois, comme l'Apôtre se sert habituellement du terme *ἄνθρωπος* pour désigner l'homme, il a dû avoir des raisons particulières pour lui préférer, en certains cas, le terme de *σάρξ*. Trouver ces raisons, c'est marquer le rapport entre le péché et la « chair » dans la théologie paulinienne.

Revenons à la parole citée plus haut, et étudions-la dans le contexte. L'Apôtre dit : « Je sais que le bien n'habite pas *en moi*, c'est-à-dire *dans ma chair* » (Rom. 7, 18).

Il est question, dans le chapitre où se trouvent ces mots, du rapport entre le chrétien et la loi. Après avoir prouvé que celui qui est mort avec Christ n'est plus sous la loi (Rom. 7, 1-6), l'Apôtre explique comment il se fait que le chrétien commette encore des péchés, alors que cependant « où il n'y a pas de loi, il n'y a pas de transgression » (Rom. 7, 8 ; 4, 15). Pour bien comprendre le terme de « chair » dans ce passage, il faut connaître la doctrine de Paul, sur la mort et la résurrection du chrétien avec Christ par la foi.

Par la foi, le chrétien s'identifie mystiquement avec Christ, il devient avec Christ un seul être, il meurt et ressuscite virtuellement avec lui. « Vous êtes morts, dit l'Apôtre, par le corps de Christ » (Rom. 7, 4) ; ... « vous avez été ensevelis avec lui » (Rom. 6, 4) ; ... « vous êtes ressuscités avec lui » (Col. 3, 1). Or, « la chair et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu » (1 Cor. 15, 50) ; la matière « périssable » sera changée, lors de la

résurrection, en matière « impérissable, spirituelle » (v. 44, 53); le chrétien aura un « corps spirituel, pareil à celui du Christ » (v. 44, 49); comme le Seigneur, il ne vivra plus « dans la chair » (Rom. 7, 5), mais dans « la gloire céleste » (1 Cor. 15, 43; Phil. 3, 21); et comme lui, il sera un « esprit » (2 Cor. 3, 17. 18; 1 Cor. 6, 17). Ne plus vivre dans « la *chair*, » c'est, selon la terminologie de Paul, ne plus vivre ici-bas, ne plus être de ce monde, être mort. Dans ce sens, Paul parle de la vie de « Christ » « selon la chair » (κατὰ σάρκα, 2 Cor. 5, 16). Et dans ce sens aussi, le chrétien, mort et ressuscité mystiquement avec Christ, ne vit plus dans « la chair, » mais « dans l'esprit » (Rom. 7, 4-6; 8, 8-10; Gal. 5, 16). « En Christ, » il est un « homme nouveau » (Col. 3, 10; Eph. 4, 24), une « nouvelle créature » (2 Cor. 5, 14-17).

Mais cette vie n'est encore que *virtuelle*. Empiriquement, concrètement, le chrétien a encore « de la chair et du sang », il vit encore « dans la chair » (ἐν σαρκί περιπατοῦντες, 2 Cor. 10, 3). Il n'est mort que *virtuellement*, mais non pas effectivement. « Je suis mort, dit Paul; j'ai été crucifié avec Christ; je ne vis plus, c'est Christ qui vit en moi; quant à ce qui touche ma vie *dans la chair* (ἐν σαρκί), c'est une vie dans la foi au Fils de Dieu » (Gal. 2, 19-20). On ne saurait s'exprimer plus nettement. Aussi M. Reuss a-t-il traduit ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί tout simplement par : « Quant à ma vie actuelle » (1). La vie « dans la chair, » en effet, n'est autre chose que la vie terrestre; et la σὰρξ, c'est l'homme naturel, la « chair née de la chair » (Jean, 3, 6).

(1) Ed. Reuss, Bible. *Les Épîtres pauliniennes*, t. I, p. 100.

Maintenant nous comprenons comment Paul peut attribuer à la « *chair* » des facultés intellectuelles : une pensée, une volonté, un désir, un esprit. C'est que cette « *chair* » a effectivement un esprit, une âme, un moi. Elle n'est pas une substance inconsciente opposée à une substance consciente ; elle est un mode d'existence opposé à un autre mode d'existence, un monde opposé à un monde. Nous nous trouvons en présence de deux sphères la vie : de la sphère terrestre et la sphère céleste. Maintenant nous nous expliquons telles assertions en apparence contradictoires des Epîtres pauliniennes ; nous comprenons comment, par exemple, l'Apôtre a pu dire : « Je vis dans la chair, » et « je ne vis pas dans la chair. » Empiriquement, il vit dans la chair ; virtuellement, il est mort et ressuscité. Le point de vue est différent, mais par la « *chair* » l'Apôtre entend toujours l'*homme naturel dans son existence terrestre*. C'est pourquoi il a pu employer indifféremment les termes de ψυχικός ou de σαρκικός (ou σάρκινος) et les opposer au πνεῦμα, opposer à « l'homme spirituel » l'homme « psychique » ou l'homme « charnel » (1 Cor. 2, 14 ; 3, 1). L'*âme* est, dans la psychologie de Paul, un élément constitutif de la *chair*. Tant qu'il vit sur cette terre, l'homme a un σῶμα ψυχικόν, après la résurrection il aura un σῶμα πνευματικόν. L'antithèse n'est pas entre l'âme et le corps, entre l'esprit et la matière, mais entre l'homme tout entier *selon la nature*, et l'homme tout entier *selon la vie nouvelle* en Dieu.

C'est pour ne pas s'être rendu compte de cette notion et de ce double point de vue que les champions des interprétations plus ou moins manichéennes ont été amenés

à donner au terme de *chair* lui-même un double sens, un sens propre et matériel et un sens figuré et moral, fondés l'un et l'autre sur des prémisses psychologiques dualistes. Quand Paul dit, par exemple, que le chrétien ne vit plus dans la chair, on croit devoir entendre le terme de *chair* dans le sens figuré de *péché* : le chrétien ne vit plus dans le péché. Et, poussant l'idée plus loin, on en conclut que, selon Paul, le siège, la source, le principe actif du péché est dans la substance matérielle du corps humain. D'autre part, quand, sans aucune allusion morale, Paul appelle la vie d'ici-bas la vie « dans la chair, » et lui oppose la vie d'outre-tombe, appelée la vie « dans l'esprit, » on a pris ces termes de *chair* et *d'esprit* dans le sens platonicien, et au lieu de reconnaître la vraie antithèse paulinienne entre la vie terrestre et la vie céleste, on a prêté à l'Apôtre une antithèse dualiste entre l'âme et le corps, entre l'esprit et la matière qui lui est parfaitement étrangère. On a fait ainsi complètement fausse route, et l'on s'est mis dans l'impossibilité de comprendre certaines conceptions importantes de la théologie paulinienne, comme nous le verrons dans la suite.

La *double vie* du chrétien — sa vie terrestre, dans la chair, que nous appellerons sa *vie empirique*, et sa vie dans l'autre monde, « dans l'esprit, » que nous appellerons sa *vie virtuelle*, — a amené Paul à voir dans le chrétien une *double personnalité* correspondante, un double moi, un moi empirique, « *charnel*, » et un moi virtuel, « *spirituel*. » Ce dédoublement de la personnalité est un des traits les plus originaux de la pensée de saint

Paul, et une des idées les plus fécondes de sa théologie. Cette distinction nous permettra de comprendre bien des passages, qui autrement restent absolument obscurs, et notamment le fameux chapitre 7 de l'Épître aux Romains, qui a déjà donné tant de mal aux exégètes (1).

Dans ce chapitre, Paul, qui d'ordinaire parle à la première personne du pluriel, passe, au verset 7, à la première personne du singulier. On s'est demandé si ce *moi* — ἐγώ — désigne l'Apôtre avant ou après sa conversion. L'une et l'autre alternative ont été soutenues avec un grand talent. Mais les deux alternatives présentent le flanc à de graves objections. A l'exégète qui soutient que, dans ce passage, Paul parle en chrétien *converti*, on oppose ces paroles : « Je suis charnel, vendu au péché;... je ne fais point ce que je veux; au contraire, je fais ce que je déteste,... car je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas » (v. 14. 15, 19). Comment l'Apôtre qui avait reçu le Saint-Esprit, en qui vivait le Christ, l'Apôtre qui déclarait « être crucifié au monde » et affirmait joyeusement « pouvoir *tout* par le Christ qui le fortifie, » comment cet Apôtre aurait-il pu faire de son état d'âme une description si foncièrement opposée à son enseignement sur la vertu salutaire et libératrice de l'Evangile? L'objection est sérieuse, et la réplique n'est, certes, pas facile. Si, par contre, un exégète soutient que Paul parle de son état *antérieur à la conversion*,

(1) Voir A. Weber, *Essai sur le septième chapitre de l'Épître aux Romains*, Strasbourg, 1864.

on lui oppose ces autres paroles : « Je prends plaisir à la loi de Dieu, selon l'homme intérieur ;... grâces soient rendues à Dieu, par notre Seigneur Jésus-Christ !... selon l'esprit, je suis soumis à la loi de Dieu... il n'y a donc aucune condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ ! » (v. 22-25 ; ch. 8, 1.) Seul, un chrétien converti pouvait s'exprimer ainsi. Frappés de cette double difficulté, d'autres théologiens ont essayé de scinder le passage en deux et d'en rapporter la première partie à l'état avant la conversion et la seconde partie au chrétien converti. Ils n'ont pas été plus heureux. Tout d'abord, on ne sait où faire la coupure, car il n'y a nulle indication pouvant servir à marquer la transition d'un état à l'autre. Puis les éléments sont tellement mêlés que l'on trouve, dès le commencement du passage, des paroles supposant une conscience régénérée, — « J'ai la volonté de faire le bien, » — et à la fin du chapitre, des assertions qui ne s'appliquent pas à l'âme que le Christ a libérée : « Je suis esclave de la loi du péché. »

Tous ces commentateurs n'ont pas remarqué que, d'un bout à l'autre de cet exposé, le *moi* de Paul est double, qu'il est à la fois « charnel » et « spirituel ; » charnel, eu égard à son lien naturel avec Adam ; spirituel, eu égard à son lien mystique avec le Christ ressuscité. Et cependant ce double *moi* parle dans la conscience de son *unité* psychologique. Le ἐγώ est donc toujours le *moi* de l'Apôtre au moment où il écrit, seulement c'est un moi qui vit à la fois dans deux mondes différents, dans le monde de l'humanité déchue, corrompue, viciée, mortelle, et dans le monde de l'humanité ressus-

citée, pure, juste, sainte; et selon que le ἐγώ qui tient la plume regarde à l'un ou à l'autre moi, il s'exprime différemment, tout en restant, au fond, dans l'unité personnelle. De là le caractère si étrange de ce chapitre, où les éléments les plus hétérogènes viennent s'enchevêtrer d'une manière en apparence inextricable.

Mais que l'on éclaire maintenant ce chapitre et les passages correspondants avec la notion du double *moi*, telle qu'elle se dégage de notre analyse, et les obscurités se dissiperont pour faire place à une idée, originale, il est vrai, mais parfaitement claire et conforme à l'essence même de la théologie paulinienne.

Considérant son existence empirique, terrestre, dans la « chair, » et son lien naturel avec Adam, qui a entraîné toute l'humanité dans le péché, l'Apôtre dit : « Je suis charnel, vendu au péché... le bien n'habite pas en moi,... c'est le péché qui habite en moi... Je n'ai pas le pouvoir de faire le bien;... je fais le mal;... le mal est attaché à moi;... je vois dans mes membres une loi qui m'asservit au péché;... ô malheureux que je suis!... je suis esclave de la loi du péché! » (Rom. 7, 14-25.) Mais considérant, d'autre part, sa mort virtuelle par la crucifixion mystique avec Christ, sa résurrection, sa vie nouvelle, son *moi* « spirituel » uni à Christ et vivant de sa vie, l'Apôtre peut dire *en même temps* : « Je sers Dieu dans un esprit nouveau,... je reconnais que la loi de Dieu est bonne;... j'ai la volonté de faire le bien;... ce n'est pas moi qui fais le mal;... je prends plaisir à la loi de Dieu, selon l'homme intérieur;... grâces soient rendues à Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur!... je suis esclave de la loi

de Dieu... il n'y a donc aucune condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ! » (Rom. 7, 6. 15-25; 8, 1.) On le voit, les deux *moi* coexistent dans l'unité de la personne de Paul; le parallélisme est parfait.

Et les indications ne manquent pas pour nous faire comprendre le double point de vue. L'Apôtre, entraîné par l'exposé de son état naturel de péché, allait dire : « Je sais qu'il n'y a rien de bon en moi ; » mais sentant que cette affirmation serait trop absolue et pourrait être mal comprise, il s'arrête au milieu de sa phrase et intercale la restriction, « en moi, c'est-à-dire dans ma chair. » Paul emploie différentes locutions pour marquer cette même distinction; il appelle l'homme spirituel, ressuscité, « l'homme intérieur, » — ὁ ἔσω ἄνθρωπος (v. 22); cet homme intérieur est son *vrai moi*, — αὐτὸς ἐγώ (v. 25), et la faculté intellectuelle de ce moi est appelée νοῦς (v. 23. 25), terme qui n'a pas de correspondant en français, mais que, dans ce passage, nous pensons rendre le mieux par « entendement (1). »

(1) On a rendu νοῦς, dans ce passage, par « raison » (Reuss), « intelligence » (Segond), « entendement » (Godet). Luther s'approche le plus du sens du terme grec en le rendant par « *Gemüth*. » Calvin nous semble en avoir donné l'explication la plus exacte : « l'élément rationnel de l'âme illuminée par l'esprit de Dieu. » Hodge l'appelle : « le cœur en tant que régénéré ; » Olshausen : « l'intelligence affranchie par la régénération. » Toutes ces interprétations expriment au fond la même idée. Quant aux commentateurs qui, comme M. Godet, ne voient dans le ch. Rom. 7, que la description de l'état de l'homme irrégénéré, ils entendent par νοῦς « l'organe naturel de l'âme humaine par lequel elle contemple et discerne le bien et lui donne son assentiment » (Godet, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, t. II, p. 144). M. Meyer, dans son *Commentaire des Romains* (5^e édit., p. 339), nous offre un exemple frappant de l'erreur où peut conduire une fausse idée

On sent que pour les termes Paul tâtonne. Ses idées sont tellement neuves, tellement originales, que la langue courante, même la langue théologique rabbinique, ne lui suffit pas. Il est alors obligé, ou de créer des termes nouveaux, ou d'employer des termes usuels en y coulant, comme dans un moule, une idée nouvelle. Cela est évidemment le cas pour les termes de *σάρξ*, *πνεῦμα*, *νοῦς*, *ἔσω ἄνθρωπος*, *νόμος*, *μέλος*, pour ne citer que les plus marquants du chapitre que nous venons d'étudier. Vouloir expliquer ces termes avec le vocabulaire du grec classique, c'est se condamner à ne rien comprendre aux Epîtres pauliniennes. On s'expose à des erreurs non moins grandes, en interprétant la traduction fran-

préconçue. N'ayant pas compris le dédoublement paulinien du *moi*, il rend *αὐτὸς ἐγώ* (v. 25) par : « *moi, pour ma propre personne*, indépendamment de l'intervention salutaire de Christ, je suis, quant à mon *νοῦς*, esclave de la loi de Dieu. » Et pourquoi M. Meyer croit-il devoir rejeter l'interprétation : « mon *vrai moi*, mon moi identifié avec Christ, est esclave de la loi de Dieu ? » La raison qu'il allègue est digne d'être notée : « Parce que, dit-il, *αὐτὸς ἐγώ* est également le sujet du second membre de phrase, — « selon la chair, *je* suis esclave de la loi du péché » — ce *αὐτός ἐγώ* ne peut pas signifier mon moi supérieur. » M. Meyer n'a pas remarqué que le sujet réel, mais non exprimé des deux membres de phrase, est le *ἐγώ* de Paul dans son unité, et que cet *ἐγώ* a une double vie, une vie supérieure qui constitue son *vrai moi* (*αὐτὸς ἐγώ*), et une vie inférieure « *dans la chair* » (*τῇ δὲ σαρκί*) ; que le vrai moi, celui qui est esclave de la loi de Dieu et qui remportera le triomphe final, est le sujet du premier membre de phrase, et que le moi charnel, celui qui est esclave de la loi du péché et qui sera détruit par la mort, est le sujet du second membre de phrase. Un grand nombre d'exégètes — entre autres Hofmann, Th. Schott, Baur, Delitzsch — n'ont, pas plus que Meyer, su analyser ce passage ; Thomasius, par contre, grâce à son génie religieux, a saisi, par instinct, plutôt que dialectiquement, la vraie pensée de Paul, que, du reste, les théologiens pratiques, les orateurs chrétiens et les simples fidèles ont généralement entrevue.

gaise de ces termes — « la chair, l'esprit, l'homme intérieur, les membres, » etc. — à l'aide du dictionnaire de l'Académie. Pas plus que les mots grecs, leur traduction française ne répond, dans notre langue usuelle, aux idées dont Paul les a revêtus. Pour rendre en français le sens que Paul a attaché à ces mots, nous devons nous servir de circonlocutions, heureux si nous réussissons à nous faire entendre.

Ce qui augmente la difficulté, c'est que l'Apôtre est loin d'être conséquent dans l'emploi de ces termes, et qu'il lui arrive d'employer le même mot, parfois dans le même passage, dans des sens différents. C'est, peut-être plus que pour d'autres, le cas pour les termes de *chair* et d'*esprit*, qui comportent de nombreuses nuances.

A l'occasion, Paul emploiera ces deux expressions dans le sens du grec classique. Il dira par exemple, 1 Thess. 5, 23 : « que tout votre être, l'esprit, l'âme et le corps, soit conservé irrépréhensible. » Rom. 8, 16 : « l'esprit de Dieu rend témoignage à notre esprit. » Gal. 6, 18 : « Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec votre esprit. » De même pour la « chair. » 1 Cor. 15, 39 : « Toute chair n'est pas la même chair; mais autre est la chair des hommes, autre celle des quadrupèdes, autre celle des oiseaux, autre celle des poissons. » 1 Cor. 15, 50 : « La chair et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu. » Eph. 6, 12 : « Nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang. »

Toutefois, d'une manière générale, Paul groupe autour du terme *esprit* tout ce qui tient de la vie transcendante, surnaturelle, d'outre-tombe, éternelle, juste,

sainte, divine; et autour du mot *chair*, tout ce qui se rapporte à la vie présente, terrestre, naturelle, contingente, faible, impure, corrompue par le péché, périssable.

Le fils d'Agar est né « selon la chair, » tandis que le fils de Sara est né « selon l'esprit (Gal. 4, 29), c'est-à-dire d'une manière miraculeuse, « en vertu de la promesse » (v. 23). Parlant de la loi divine, l'Apôtre dira qu'elle est « spirituelle » (Rom. 7, 14); il parlera de « dons spirituels » (Rom. 1, 11; 1 Cor. 12, 1; 14, 1), de « biens spirituels » (1 Cor. 9, 11; Rom. 15, 27), d'une « nourriture spirituelle » et d'un « breuvage spirituel » (1 Cor. 10, 3, 4), de « cantiques spirituels » (Eph. 5, 19; Col. 3, 16). « L'homme spirituel » a un « jugement spirituel » (1 Cor. 2, 14, 15), la « sagesse et l'intelligence spirituelles » (Col. 1, 9); il vit « dans l'esprit; » il marche « dans l'esprit » (Gal. 5, 25); il porte des « fruits de l'esprit : l'amour, la joie, la paix, la patience, la bonté, la bénignité, la fidélité, la douceur, la tempérance » (Gal. 5, 22). On pourrait, dans tous ces cas, remplacer spirituel par « divin, » sans changer rien au sens. Dans tous ces cas aussi, l'idée d'« esprit » et de « spirituel » est opposée à l'idée de « chair » et de « charnel. » Nous pouvons en déduire la règle générale, que toutes les fois que Paul oppose les termes de πνεῦμα et de πνευματικός aux idées de « chair » et de « charnel, » ces termes impliquent une idée opposée aux choses de ce monde, et se rapportent à la sphère des choses transcendantes, divines, saintes et éternelles.

La même règle, en sens inverse, s'applique aux termes de *chair* et de *charnel*. Quand Paul oppose la σάρξ à l'es-

prit, il entend si peu opposer la substance matérielle de notre corps à la substance spirituelle de notre âme, qu'il va jusqu'à renverser le sens classique de ces termes, en donnant à la « chair » les attributs de l'esprit et en opposant ainsi la *chair*, comme *facteur spirituel*, au *corps*, dans le sens purement matériel de ce mot. Parlant de certains ascètes orgueilleux, il dit : « Leur dureté à l'égard de leur *corps* ne sert qu'à la satisfaction de leur *chair* » (ἐν ἀφειδίᾳ σώματος... πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός, Col. 2, 23). Il est évident qu'ici Paul entend par la *chair* la *nature spirituelle* de l'homme, *en opposition avec sa nature matérielle*. Il traite d'hommes charnels des puritains qui vivent dans l'abstinence, alors que, dans le langage classique et usuel, on appelle hommes charnels ceux qui abusent des jouissances du corps. D'autre part, contrairement à la terminologie reçue, il classe « l'idolâtrie, la magie, l'inimitié, la discorde, la jalousie, les animosités, les querelles, les divisions, l'esprit de parti, l'envie » parmi les passions charnelles, parmi les « œuvres de la chair » (Gal. 5, 19. 20).

Il est vraisemblable que, même dans le langage paulinien, les termes de *chair* et de *charnel*, d'*esprit* et de *spirituel*, vu leur emploi fréquent, ont fini par perdre leur sens primitif et par devenir de simples synonymes de *péché* et de *sainteté*. On sent qu'à l'époque où Paul écrivait ses Epîtres, cette évolution linguistique était en train de s'opérer. L'expression οἱ κατὰ σάρκα ὄντες se rapproche déjà plus de la figure que οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες (Rom. 8, 4. 5. 8. 9); et il y a une gradation entre πνεύματι ζῆν, πνεύματι στοιχεῖν et πνευματικὸς εἶναι (Gal. 5, 25; 1 Cor. 2, 15), de même qu'il y a une nuance entre σάρκινος et σαρκικός (1 Cor. 3, 1. 3).

Mais l'évolution n'est pas achevée. Il n'y a pas un seul passage où le sens paulinien primitif ait entièrement disparu, pour faire place à la métaphore; tandis que, dans un grand nombre de passages, le sens primitif est nettement accusé.

Ce commencement d'évolution linguistique nous explique comment certains exégètes ont pu être amenés à se méprendre sur la pensée primitive de l'Apôtre, et à ne voir dans les termes d'*esprit* et de *chair*, de *spirituel* et de *charnel*, que des locutions figurées pour désigner la *saineté* et le *péché*. Ils rendent par exemple, οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί, ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν (Rom. 8, 9), par : « vous ne vivez plus dans le péché, mais dans la sainteté, si l'esprit de Dieu est en vous, » tandis que saint Paul dit : « vous ne vivez plus dans l'existence terrestre, mais dans la vie céleste, si l'esprit de Dieu est en vous. » L'interprétation est certainement erronée. Mais comme pour Paul la « chair, » l'existence terrestre, se couvre avec le péché, et l'« esprit » avec la sainteté, l'erreur exégétique ne porte pas à conséquence au point de vue religieux. On n'a pas, il est vrai, saisi l'idée paulinienne dans son originalité théologique, mais on en a saisi la conséquence pratique; et le but de l'Apôtre est atteint. Voilà aussi pourquoi de simples fidèles, n'ayant qu'une mauvaise traduction et n'entendant rien à la théologie de l'Apôtre, arrivent cependant à saisir parfaitement la substance de son Evangile.

Nous comprenons aussi comment des théologiens distingués, habitués à entendre les termes d'*esprit* et de *chair* dans le sens du dualisme platonicien, ont pu se

méprendre sur la pensée de Paul, — qui place effectivement le principe du péché dans ce qu'il appelle « la chair, » — et soutenir que, selon l'Apôtre, seule la substance matérielle de l'homme — à l'exclusion de l'esprit — est le siège du péché; et qu'ainsi ils ont condamné la doctrine ecclésiastique du péché originel comme antipaulinienne, alors que cependant cette doctrine est absolument conforme à l'enseignement de l'Apôtre. Mais la vraie notion paulinienne de la « chair » étant établie, le jugement de ces docteurs sur la corruption de la chair vient confirmer la doctrine de l'Eglise.

Paul enseigne, en effet, que par suite du péché d'Adam, la σάρξ — l'homme naturel tout entier, corps et âme — est foncièrement corrompue, qu'il n'y a en elle « rien de bon » (οὐκ οἰκεῖ ἀγαθόν, Rom. 7, 18), qu'elle est « incapable » de faire le bien, — οὐδὲ γὰρ δύναται (Rom. 8, 7); que « ceux qui sont dans la chair ne *peuvent* plaire à Dieu, » — οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες, θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται (Rom. 8, 8); que le mal leur est « inhérent » (ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται, Rom. 7, 21); que le péché « règne » sur eux (ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία, Rom. 5, 21); qu'ils sont « vendus au péché » (πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, Rom. 7, 14); qu'il y a en eux un principe, une « loi » qui les force à faire le mal, c'est la « loi du péché » (νόμος ἁμαρτίας, Rom. 7, 25); que « l'homme naturel n'entend rien aux choses divines, » — ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ (1 Cor. 2, 14); qu'il ne le « peut pas, » — οὐ δύναται γινῶναι (l. c.). L'esclavage de l'homme sous le péché est absolu; la liberté, nulle. La Formule de Concorde appelle cet état de péché un état inerte, aussi impuissant à faire le bien

qu'une « pierre » ou qu'une « bûche de bois, » — « *antequam homo per Spiritum Sanctum illuminatur, convertitur, regeneratur et trahitur, ex sese et propriis naturalibus suis viribus in rebus spiritualibus et ad conversionem aut regenerationem suam nihil inchoare, operari aut cooperari potest, nec plus quam lapis, truncus aut limus* (Sol. declar. II, 24, éd. Müller, p. 594). Ces termes, si souvent et si vivement attaqués, rendent parfaitement l'idée de saint Paul ; et cela d'autant mieux que Paul, dans l'intérêt de son argumentation, avait précisément l'intention d'affirmer nettement l'absolue incapacité pour l'homme naturel de faire aucun bien par lui-même, et d'attribuer à Dieu tout le bien que nous faisons, non seulement nos bonnes actions, mais même nos bonnes intentions. « Nous sommes incapables, dit-il, de rien faire par nous-mêmes, par nos propres forces (ὡς ἐξ ἑαυτῶν) ; notre capacité vient de Dieu... C'est Dieu qui produit en nous la volonté et l'exécution (καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν) selon son bon plaisir » (2 Cor. 3, 5 ; Phil. 2, 13). Voilà l'état de l'homme naturel, de l'homme en tant que fils d'Adam, de l'homme placé en dehors de l'action de l'esprit de Dieu, de l'homme « selon la chair, » — κατὰ σάρκα.

Ici vient se poser la grande question du rapport entre cet état de servitude et la liberté absolue que Paul, dans sa notion morale du péché, reconnaît à l'homme.

Pour nous rendre compte de cette étrange antinomie, de cette contradiction si flagrante, et, en apparence, si irréductible, il nous faut sonder les prémisses historico-philosophiques de l'Apôtre. Cet examen nous amène à

constater que Paul considérait l'humanité comme un organisme vivant, une unité personnelle, une personne morale.

L'Apôtre nous révèle sa pensée dans sa conception de l'humanité régénérée, dont l'humanité déchue est le type; de même qu'Adam, père de l'humanité déchue, est le type de Christ, chef de l'humanité régénérée (Ἀδάμ, ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος, Rom. 5, 14). Dans la 1^{re} Ep. aux Corinthiens (ch. 12, 4-31), l'Apôtre fait une admirable description de cet organisme. Il le compare au corps humain, « qui forme un seul tout, bien qu'il y ait beaucoup de membres, et dont tous les membres, malgré leur grand nombre, ne forment qu'un seul corps » (v. 12). La tête de ce corps est le fondateur de la race : Adam, d'une part; Christ, d'autre part (Col. 2, 19). En eux s'incarne toute leur race; c'est leur esprit qui anime tout le corps, leur volonté en détermine les actions; ils ne forment avec leur race qu'une seule personne. Les liens de la chair nous unissent à Adam; les liens de la foi, au Christ, que Paul, par parallèle, appelle « le dernier Adam » (1 Cor. 15, 45). Et de même que la nouvelle humanité croît, grandit, se développe (Eph. 2, 21; 4, 15. 16), de même la vieille humanité a eu son développement individuel : elle a eu successivement son enfance, sa jeunesse sous la direction de tuteurs et de précepteurs, et sa majorité, où elle est arrivée à la libre jouissance de l'héritage paternel. Ces images et comparaisons nous dévoilent les conceptions philosophico-historiques de Paul.

L'Apôtre n'est pas individualiste; il voit même dans l'humanité plus qu'une grande communauté, dont tous

les membres, exerçant une influence réciproque les uns sur les autres, sont, pour ce motif, solidaires. De même que Paul est *moniste* en psychologie, il l'est aussi en anthropologie et en histoire. Tous les individus viennent se fondre en une seule personne : *l'homme*. Aussi Paul affectionne-t-il le terme *ἄνθρωπος*, au singulier. L'individu disparaît; l'espèce apparaît dans son unité, incarnée dans son premier représentant, dont elle n'est que le prolongement. De là les expressions « *en Adam*, » « *en Christ*. » « Tous meurent en Adam, tous revivront en Christ ; — par un homme, la mort ; par un homme, la résurrection ; — si un est mort pour tous, tous sont morts (1 Cor. 15, 21.22; 2 Cor. 5, 14.15). Cette conception moniste de l'humanité est à la base des notions pauliniennes du péché et de la rédemption. L'une s'explique par l'autre.

Nous voilà donc en présence, non d'une foule d'individus isolés, libres, indépendants, mais en présence d'Adam et du prolongement de son *moi* dans l'humanité, en présence de *l'homme* conçu comme une seule personne.

Cet homme gigantesque, embrassant des siècles, se trouve en face de Dieu. Il était libre ; il pouvait obéir à la voix de Dieu ; il connaissait la sanction terrible de la transgression. Malgré cela, il a désobéi, il a rompu la paix avec Dieu, il est devenu son ennemi, il est entré en lutte avec lui. Dieu, dans sa juste colère, pouvait l'anéantir ; mais, pour des motifs de miséricorde, il ne l'a pas fait immédiatement ; il a eu patience (Rom. 2, 4; 9, 22) ; mais le châtimement n'est qu'ajourné ; la condamnation est prononcée et sera exécutée dans toute

sa rigueur « au jour de la colère et de la manifestation du juste jugement de Dieu » (Rom. 2, 5). Voilà Adam, le vieil homme, l'homme naturel, — ἄνθρωπος ψυχικός.

Et les individus? Ils ne sont que les membres de cet homme gigantesque; ils n'ont pas plus de liberté que les membres du corps humain; c'est la tête qui pense, qui veut, qui gouverne; c'est elle qui fait agir les membres, ceux-ci sont les esclaves de l'esprit qui anime le corps; et cet esprit, c'est l'esprit de rébellion contre Dieu. Voilà pourquoi tous les hommes, tous les membres du corps d'Adam, sont fatalement, de par leur nature (φύσει, Eph. 2, 3), des pécheurs (πάντες ἥμαρτον, Rom. 3, 23; 5, 12) (1), des ennemis de Dieu (ἔχθρα εἰς θεόν,

(1) Le membre de phrase, Rom. 5, 12 : ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, a déjà fait noircir bien du papier aux commentateurs. Les uns prennent ἐφ' ᾧ pour une préposition avec un relatif : ἐπὶ ᾧ (sous lequel); les autres pour une locution conjonctive, pour une contraction de ἐπὶ τούτῳ ὅτι, expression dont le « parce que » français est la traduction littérale.

Ceux qui se prononcent pour le relatif, rapportent ᾧ, ou bien à ἐνδὲς ἀνθρώπου, ou bien à θάνατος. Dans le premier cas, on traduit : « sous lequel (Adam) tous ont péché; » dans le second cas : « sous laquelle (mort, régnant sur l'humanité) tous ont péché. » M. Hofmann prend ᾧ pour un relatif indéfini neutre, et traduit : « sous lequel (état des choses) tous ont péché. » Toutes ces interprétations s'accordent avec l'ensemble de l'argumentation et peuvent se soutenir philologiquement.

Les rationalistes du siècle dernier se sont prononcés avec énergie pour le sens conjonctif de ἐφ' ᾧ : « *parce que* tous ont péché; » ils y voyaient la négation du péché originel et la ratification de leur morale individualiste. M. Oltramare, dans son *Commentaire sur les Romains*, s'est de nouveau constitué le défenseur de cette exégèse. Nous avons déjà montré que cette interprétation est en contradiction manifeste avec le contexte, et qu'elle coupe le nerf même de l'argumentation paulinienne. Il n'en est pas moins vrai que philologiquement elle se soutient mieux que la précédente, parce

Rom. 8, 7), des objets de sa colère (τέκνα ὀργῆς, Eph. 2, 3), de son inimitié (ἐχθροί, Rom. 5, 10); et tous sont condamnés à mourir (εἰς πάντα ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, Rom. 5, 12; 8, 6. 10), de même que, lors de l'exécution d'un criminel, tous les membres périssent avec la tête. C'est que les membres ont leur part de responsabilité. Pris dans leur ensemble, ce sont précisément eux qui constituent le corps, l'être vivant, l'unité personnelle, et forment cette individualité morale, libre et consciente, cet *homme*, cet *Adam*, qui est en guerre avec

que Paul semble avoir eu l'habitude d'employer ἐφ' ᾧ dans le sens conjonctif (Voyez : 2 Cor. 5, 4; Phil. 3, 12).

Pour conserver ce sens, sans rompre l'argumentation, on a essayé de donner au verbe ἥμαρτον une signification déviée, et de traduire : « parce que le péché les a tous pénétrés. » Avec cette interprétation, le raisonnement de l'Apôtre est maintenu, et l'idée est bien paulinienne; mais on fait violence à la grammaire, et cela d'une manière parfaitement arbitraire, sans pouvoir appuyer ce procédé d'un seul exemple. Le verbe est à l'actif : « ils ont péché, » et rien ne permet de l'entendre au passif : « ils ont été pénétrés par le péché, infectés par le péché, » ou : « ils ont été rendus pécheurs. » Quand Paul veut exprimer le passif, il emploie d'autres locutions (Voyez : Rom. 5, 19; 2 Cor. 5, 21).

La langue paulinienne d'une part, la grammaire d'autre part, et, en outre, l'impression générale que cette phrase, vu sa place dans le texte, fait sur notre sentiment philologique, nous forcent à prendre ἐφ' ᾧ dans le sens *conjonctif*, et ἥμαρτον dans le sens *actif*, et à traduire : « parce que tous ont péché. » Mais le contexte, l'argumentation si rigoureuse, de même que les prémisses anthropologiques et sotériologiques de l'Apôtre, nous forcent à sous-entendre une idée de fatalité, l'adverbe *fatalement* : « *parce que tous ont fatalement péché.* » Ainsi se concilie l'idée du péché *individuel*, qui est grammaticalement exprimée dans la phrase, avec l'idée du péché *originel* qui est dogmatiquement développée dans le contexte; et nous avons une thèse qui répond à la fois à la notion *dogmatique* et à la notion *morale* du péché dans la théologie paulinienne.

Dieu. Le *monisme* psychologique de Paul surtout se prêtait à une telle conception ; au point de vue philosophique, elle ne manque, certes, pas de grandeur, et, ce qui est plus, elle ne manque pas de vérité. La philosophie moderne est en train d'y revenir, ou plutôt d'y aller, car jamais la philosophie n'avait élaboré une conception de l'humanité aussi profonde, aussi grandiose et aussi conforme à l'expérience quotidienne.

Toutefois, s'il faut reconnaître que, dans le système de Paul, la liberté morale de l'*homme-humanité* est parfaitement sauvegardée, il reste toujours encore une singulière contradiction entre la doctrine de l'absolue impuissance pour l'*individu*, de faire le bien, et l'injonction si pressante, si sérieuse, si continue, d'obéir à la volonté de Dieu, injonction qui suppose une pleine et entière liberté. Comment l'Apôtre a-t-il pu concilier deux notions si contradictoires ?

Une comparaison de l'Epître aux Romains (ch. 11, 16-24) nous fournit à ce sujet des indications précieuses. Paul compare les individus aux branches d'un arbre. L'humanité régénérée — l'Israël spirituel — est un olivier franc ; l'humanité païenne est un olivier sauvage. Les païens convertis au christianisme sont des branches de l'olivier sauvage, entées sur l'olivier franc. Les Juifs qui se convertissent sont également entés sur cet olivier. « Dieu a le pouvoir de les y greffer, » — δυνατὸς γὰρ ἐστὶν ὁ θεὸς ἐγγεντρίσαι αὐτούς (v. 23). Les branches ainsi entées sur l'olivier franc « vivent de sa racine et de sa sève » (συγκοινωνὸς τῆς ῥίζης καὶ τῆς πύττης τῆς

ἐλαίας, v. 17) ; « si la racine est sainte, les branches le sont aussi, » — εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι (v. 16). Nous négligeons la question de savoir si cette comparaison est fondée en botanique. Elle est parfaitement claire ; cela nous suffit.

En comparant l'humanité à un arbre, Paul maintient l'idée de l'*unité organique* ; mais en admettant pour les branches la possibilité d'être coupées et entées sur un autre arbre, il fait aussi la part de l'*individu*. L'olivier sauvage restera sauvage ; il ne se transformera jamais en olivier franc ; il est sauvage dans sa racine et dans sa sève. Telle est l'humanité déchue ; elle est viciée dans son chef et dans ses membres ; elle ne *peut pas* se convertir ; elle est condamnée à mort et subira son châ-timent. Mais de même que le jardinier peut couper les rameaux d'un olivier sauvage et les enter sur un olivier franc, de même Dieu peut arracher les membres de l'ancienne humanité de leur union avec la souche d'Adam, et les implanter (σύμφυτοι γεγόναμεν, Rom. 6, 5) dans la nouvelle humanité pour leur vie et leur salut. Voilà pour l'individu un rayon de lumière : la *possibilité* d'être arraché à la fatalité qui l'entraîne dans le gouffre.

Dans cette œuvre de salut, Paul met l'accent sur le rôle de Dieu. Ce n'est pas l'individu qui se sauve par ses propres forces, pas plus que la branche ne se greffe elle-même sur un arbre. L'homme ne le « peut pas » (οὐ δύναται, Rom. 8, 7), parce que cette œuvre est « contraire à la nature, » — παρὰ φύσιν (Rom. 11, 24). Dieu seul le peut, car il est tout-puissant (δυνατὸς γάρ ἐστιν ὁ θεός, Rom. 11, 23). Et non seulement il le *peut*, mais il le

veut aussi ; il veut sauver *tous* les hommes ; il veut, comme dit l'Apôtre, « faire miséricorde à tous » (Rom. 11, 32 ; 1 Tim. 2, 4).

Si Dieu peut et veut sauver tous les fils d'Adam, et si néanmoins tous ne sont pas sauvés, mais quelques-uns seulement, que faut-il en conclure ? C'est que la cause de la perte de ceux qui périssent n'est pas en Dieu. Elle doit donc être en l'homme. Paul confirme cette conclusion, dans sa comparaison même. Parlant des Juifs incrédules, il dit qu'eux aussi seront greffés sur l'olivier franc, « *s'ils ne persistent pas dans leur incrédulité*, » — ἐὰν μὴ ἐπιμένωσι τῇ ἀπιστίᾳ (Rom. 11, 23). Après la part faite à l'individu par la miséricorde de Dieu, voilà la part faite à sa *liberté morale*. Il y a un *si*, — ἐάν — une *condition*, qui rompt l'image de la greffe, trop étroite pour la pensée de l'Apôtre. Pas plus que Dieu n'a forcé Adam à pécher, il ne force le pécheur à se convertir. Si, d'une part, le péché originel est nettement affirmé, d'autre part, la liberté morale de l'individu apparaît dans sa plénitude. Dieu a créé l'homme libre, à son image ; il ne veut avoir affaire qu'à une créature libre, — libre dans sa décision pour le mal, libre dans sa décision pour le bien. Seule, cette liberté donne à la relation entre Dieu et l'homme sa vraie grandeur. Aussi est-elle supposée dans toutes les Epîtres pauliniennes.

L'homme peut « ne pas persister » — μὴ ἐπιμένειν — dans son péché. Voilà un point acquis. Comment le concilier avec cette autre affirmation que l'homme naturel ne peut pas faire le bien ? Ici nous nous trouvons ramenés vers le cercle d'idées que nous avons rencontrées au chap. 7 de l'Ep. aux Romains, vers la conception pau-

linienne du dédoublement de la personnalité. Ce dédoublement est nettement accusé pour le chrétien converti : « Selon la chair, je suis esclave de la loi du péché ; selon l'esprit, je suis esclave de la loi de Dieu » (Rom. 7, 25). Mais quand nous étudions bien ce passage, nous remarquons que Paul suppose une dualité analogue — moins tranchée, il est vrai — dans l'état de l'homme avant la conversion. Voici comment il s'exprime : « Je n'ai connu le péché que par la loi. Car je n'aurais rien su de la convoitise, si la loi n'eût dit : Tu ne convoiteras point. C'est de ce commandement que le péché prit occasion pour produire en moi toutes sortes de convoitises. Car sans la loi le péché n'existe pas ; et moi je vivais autrefois sans loi ; mais le commandement survenant, le péché vint à naître, et moi, je mourus » (Rom. 7, 7-9). On devine que ce drame, qui finit par la mort, ne s'est pas passé sans lutte. Paul parle plus explicitement de cette lutte, quand il décrit la conscience des païens qui, « n'ayant pas de loi, sont une loi pour eux-mêmes. » Leurs pensées, dit-il, « s'accusent et s'excusent tour à tour, » — μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων (Rom. 2, 15). Voilà le double *moi*, le moi accusateur et le moi défenseur, dans la même unité personnelle. Si Paul dit que l'homme naturel « n'entend rien aux choses divines, » qu'il ne « peut pas les connaître » (1 Cor. 2, 14), il dit, d'autre part aussi, en parlant des païens : « Ce qui peut se savoir de Dieu est à leur portée, Dieu le leur ayant révélé, » — θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανερώσεν (Rom. 1, 19). Paul admet donc une action de Dieu dans l'homme naturel, action qui porte sur son intelligence et sur sa conscience, et qui, par ce fait même,

lui donne des forces morales pour accomplir le bien ; car dans la pensée paulinienne l'esprit de Dieu ne saurait entrer en contact avec l'esprit de l'homme, sans lui communiquer des vertus « spirituelles, » pas plus que le rayon de soleil ne peut éclairer sans réchauffer.

Nous nous trouvons donc ici en présence d'un double *moi*, d'un moi « spirituel, » recevant des forces du témoignage intérieur du Saint-Esprit, et d'un moi « charnel » recevant ses impulsions de l'homme naturel, du « vieil Adam en nous, » comme dit si bien Luther dans son *Petit Catéchisme*. Ce vieil homme est foncièrement corrompu et incapable de faire aucun bien ; mais le moi spirituel, né du contact de l'esprit de Dieu avec notre esprit, nous communique le pouvoir de nous opposer aux mauvaises tendances de notre nature ; il nous donne la *liberté*.

Nous voilà arrivés au point de conjonction de la notion dogmatique et de la notion morale du péché. Dans l'individu *concret*, deux *moi* se trouvent toujours en présence : un moi « *charnel*, » asservi au péché, à cause de son lien naturel avec Adam, et un moi « *spirituel*, » né sous l'action du Saint-Esprit, et ayant la volonté et la faculté de faire le bien. Ces deux facteurs sont mystérieusement combinés dans l'unité de la conscience personnelle, et donnent à l'individu la mesure de liberté qui détermine la mesure de sa responsabilité devant Dieu. C'est de la libre décision de ce *moi* dans son unité que dépend l'acceptation ou le rejet de la grâce que Dieu, dans sa miséricorde, offre à tous les pécheurs. Sous ce rapport, ce *moi* se trouve placé dans les mêmes conditions de liberté où se trouvait Adam avant

la chute. S'il périt, c'est sa propre faute. Ainsi se concilient, dans l'individu concret, l'asservissement au péché et la liberté morale.

On le voit, dans la théologie de Paul, l'homme naturel *pur*, c'est-à-dire le descendant d'Adam placé en dehors de toute action de l'esprit de Dieu, n'existe pas dans la réalité; pas plus que l'homme spirituel *pur*, l'homme sans chair ni sang n'existe sur la terre. Le *moi* de l'homme concret possède toujours, grâce à l'influence permanente et immédiate du Saint-Esprit, une certaine mesure, plus ou moins grande, de forces « spirituelles. » Et à ce point de vue on peut dire que l'idée de l'« homme naturel » n'est qu'une abstraction théologique. Tant que l'homme vit ici-bas, les deux *moi* coexisteront en lui. Ainsi s'expliquent les passages où Paul parle de l'accomplissement de la loi divine par les païens, et des péchés des chrétiens convertis, et où il exhorte tous, païens, Juifs et chrétiens, à la crainte et à l'amour de Dieu et à la charité envers le prochain, annonçant la miséricorde de Dieu à ceux qui se donnent à lui, et un jugement terrible pour le pécheur endurci.

Nous sommes donc là, en plein, dans le domaine de la liberté. Nous avons constaté la liberté du grand corps de l'humanité comme une personne morale; et nous venons d'établir la réalité de la liberté individuelle. Cette dernière pourra, selon les individus, être plus ou moins limitée, plus ou moins restreinte; — c'est dans ce sens que nous avons parlé d'une « mesure de la liberté; — mais dans les limites où elle existera, elle sera une *vraie* liberté, une liberté *absolue*, et non une

« demi-liberté. » L'idée d'une « demi-liberté » est une idée superficielle, antiphilosophique, dont nous ne trouvons pas la moindre trace dans les écrits de Paul. Pour Paul, on est libre, ou on ne l'est pas ; il n'y a pas de moyen terme.

Quoique pécheur de nature, l'homme est capable de faire le bien, et libre d'accepter ou de repousser le salut que Dieu lui offre. C'est là une impression que tout lecteur non prévenu retirera d'une étude attentive des Epîtres pauliniennes. Ce n'est que sur la base de cette liberté morale que la responsabilité (1), la culpabilité et la sanction pénale ont un sens.

(1) Certains philosophes modernes, se fondant sur des observations de la vie sociale, soutiennent que la responsabilité peut aussi exister là où il n'y a point de liberté. Cette thèse tire sa force du grand fait de la solidarité humaine, fait qui trouve une explication si admirable dans les principes de la théologie paulinienne. Mais nous ne pouvons étudier ici cette question. Qu'il nous suffise de l'avoir signalée.

CHAPITRE III

LE CHATIMENT DU PÉCHÉ.

La sanction de la loi est l'application de l'idée de justice, qui veut que le mérite soit récompensé et la faute punie, et que la récompense et le châtiment soient proportionnés au mérite et à la faute.

Dieu est juste : « Il rend à chacun selon ses œuvres, » — ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ (Rom. 2, 6). « Chacun recevra sa récompense selon son travail, » — ἕκαστος τὸν ἴδιον μισθὸν λήψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον (1 Cor. 3, 8). Dieu ne se laisse pas tromper par les apparences ; il regarde au fond du cœur. « Il mettra en lumière ce qui est caché dans les ténèbres, et manifestera les intentions des cœurs ; alors chacun recevra la louange qui lui est due » (1 Cor. 4, 5). « Chacun recevra selon le bien ou le mal qu'il a fait » (2 Cor. 5, 10). Et « devant Dieu il n'y a point d'acception de personnes » (Rom. 2, 11 ; Gal. 2, 6 ; Eph. 6, 9 ; Col. 3, 25). S'il en était autrement, « comment Dieu pourrait-il juger le monde ? » (Rom. 3, 6.)

Paul devait rappeler aux Juifs et apprendre aux Grecs cette *justice de Dieu*, qui était une prémisse fondamentale de son Evangile (πρὸς τὴν ἐνδειξίν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον, καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως, Rom. 3, 26). Pour bien l'établir, il en appelle tantôt à la conscience morale (Rom. 2, 1-3), tantôt à

la Loi (Gal. 3, 10), tantôt à l'histoire (Rom. 5, 12-19; 1 Cor. 10, 1-11), tantôt à l'expérience quotidienne (Gal. 6, 7). Et il avertit avec insistance : « Ne vous y trompez pas : on ne se moque pas de Dieu ! » (Gal. 6, 7.)

La justice de Dieu se manifeste à la fois dans l'œuvre miséricordieuse de la rédemption et dans le terrible jugement de la condamnation. C'est la doctrine de Paul relative à cette condamnation, au châtimement du péché, que nous allons examiner.

Le châtimement est l'application de la sanction pénale au pécheur ; et cette sanction divine est inscrite, non seulement dans la loi mosaïque, mais aussi dans la conscience.

Ici nous rencontrons un terme dont Paul se sert fréquemment pour désigner la justice divine qui punit le mal, c'est le terme de « *colère de Dieu*, » — ἡ ὀργή τοῦ θεοῦ, — ou simplement « *la colère*, » — ἡ ὀργή. Parfois ce terme sert aussi à désigner le châtimement lui-même : « infliger la colère, » — ἐπιφέρειν τὴν ὀργήν (Rom. 3, 5; 13, 5). On comprend comment ces synonymes se sont formés. Dans le premier cas, c'est l'effet qui sert à désigner la cause : le sentiment de la justice, mis en présence d'une désobéissance, donne naissance à la colère. Dans le second cas, c'est la cause (la colère) qui sert à désigner l'effet (le châtimement). Toutefois Paul n'a jamais confondu ces idées. C'est le contexte qui détermine le sens du mot. Au reste, ces trois idées de justice, de colère et de châtimement découlent l'une de l'autre et se tiennent de si près, qu'on ne risque guère de se méprendre sur la pensée de l'Apôtre, en les identifiant, quand on rencontre le terme de *colère* dans les Epîtres.

Des commentateurs modernes, choqués de voir saint Paul attribuer à Dieu un sentiment si humain et, à l'occasion, si peu noble, si coupable même, et préoccupés d'écarter de l'idée de Dieu « tout ce qui pourrait troubler le calme majestueux de sa sainteté, » ont cru devoir interpréter le mot *ἐργή* dans un sens plus digne de la divinité. On a rendu ce mot par « l'énergie divine contre le mal, » « la puissance de la justice divine, » « la causalité du rapport entre la faute et la peine, » et autres circonlocutions analogues. Quand un théologien, dans sa dogmatique, cherche à définir ainsi le sentiment que produit en Dieu la désobéissance de l'homme, nous n'avons à y faire aucune objection. Mais nous croyons qu'on est dans l'erreur, quand on prête à saint Paul de ces abstractions métaphysiques modernes. A notre avis, Paul a parfaitement assimilé, non seulement dans sa terminologie, mais aussi dans sa pensée, la colère de Dieu à la colère, à l'irritation, au courroux de l'homme. Il dit : *ἐργή καὶ θυμός* (Rom, 2, 8). Il se représentait Dieu comme un père courroucé en présence de la désobéissance de son enfant. Le phénomène psychologique est le même. Seulement l'Apôtre excluait de la colère de Dieu tout ce que ce sentiment peut avoir, chez l'homme, de vulgaire et de coupable. Il conçoit même chez l'homme une « colère qui ne pèche point » (Eph. 4, 26).

Paul avait reçu cette conception de l'Ancien Testament, et il se l'est appropriée, sans jamais faire le moindre essai de la spiritualiser. Nous retrouvons dans les Epîtres pauliniennes identiquement la même conception de la colère de Dieu que dans le Pentateuque, les

Psaumes et les Livres des prophètes (Exod. 32, 10; Deut. 32, 22; Job 9, 13; Ps. 2, 12; 6, 2; 21, 10; 38, 2; 85, 6; 90, 7; 95, 11; Es. 9, 12; 30, 27; 60, 10; Jér. 10, 10; 23, 20; Mich. 6, 9; Nah. 1, 6; Sophon. 2, 3).

Cette notion, du reste, est celle des autres Apôtres et de Jésus-Christ lui-même. Et qu'on ne nous objecte pas que le Dieu du Nouveau Testament est moins courroucé que celui de l'Ancien Testament. C'est là un préjugé du rationalisme qui tient absolument à trouver dans l'Ecriture sa notion émasculée de la justice divine. Certes, Jésus-Christ et les Apôtres prêchent un Dieu de bonté et de miséricorde. Mais dans l'Ancien Testament aussi nous trouvons cette note pleine de douceur et de grâce : « L'Eternel est miséricordieux et compatissant, lent à la colère et riche en bonté. Il ne conteste pas sans cesse, il ne garde pas sa colère à toujours. Il ne nous traite pas selon nos péchés, il ne nous punit pas selon nos iniquités. Mais autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant sa bonté est grande pour ceux qui le craignent; autant l'Orient est éloigné de l'Occident, autant il éloigne de nous nos transgressions. Comme un père a compassion de ses enfants, l'Eternel a compassion de ceux qui le craignent » (Ps. 103, 8-13). Saint Jean, le prédicateur par excellence de l'amour de Dieu, n'a pas trouvé des accents plus tendres. Mais Jésus-Christ et les Apôtres parlent aussi de la colère de Dieu dans les termes saisissants de l'Ancien Testament. Jean-Baptiste lance aux pharisiens ce mot terrible : « Race de vipères, comment pensez-vous échapper à la colère à venir ? » (Matth. 3, 7; comp. ch. 23, 33.) Jésus, dans

ses paraboles, représente Dieu comme un père irrité, un roi courroucé, un juge impitoyable. « La colère de Dieu, dit saint Jean, demeure sur celui qui ne croit pas au Fils » (Jean 3, 36). Et l'Apocalypse est pleine d'avertissements en vue du « grand jour de colère » (ch. 6, 16. 17 ; 11, 18). Quand donc Paul parle de la colère de Dieu, il est entièrement dans le courant des idées de l'Eglise primitive, et c'est un anachronisme de lui prêter sur ce point, — qui n'a été l'objet d'aucune controverse, — des idées différentes de celles de ses contemporains.

Le grand châtiment du péché, celui qui comprend tous les autres, c'est la *mort* : « la mort est le salaire du péché, » — τὰ ἐψώνια τῆς ἁμαρτίας, θάνατος (Rom. 6, 23). Sur ce point aussi, Paul accepta la tradition historique et législative de l'Ancien Testament. La mort a été la sanction du premier commandement donné à l'homme lors de sa création : « Tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, *tu mourras* » (Gen. 2, 17). Cette sanction a été appliquée. « Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché *la mort*, » — καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος (Rom. 5, 12. 21). Et le code mosaïque prononce la peine de mort contre tout homme « qui n'accomplit pas les paroles de cette Loi » (Deut. 27, 26 ; Gal. 3, 10. 13). « Toute âme qui pèche mourra, » (Deut. 24, 16 ; Ezéch. 18, 4. 20). Aussi Paul exprime-t-il la sanction pénale de la loi divine par un mot bien expressif : « elle *tue*, » — ἀποκτείνει (2 Cor. 3, 6).

Sur ce point, tous les commentateurs sont d'accord, mais ils se divisent quand il s'agit de déterminer ce que l'Apôtre a entendu par la « mort. » Selon les uns, la mort, ce sont les *peines éternelles* des méchants dans l'enfer. On interprète dans ce sens le ἔλεθος αἰώνιος — « perdition éternelle, ruine éternelle » — de la deuxième Epître aux Thessaloniens (ch. 1, 9). C'est l'ancienne explication orthodoxe. Les exégètes rationalistes entendent par la mort la *séparation du corps et de l'âme*, et la continuation, dans un autre monde, de la vie de l'âme, qui est naturellement immortelle. La mort des méchants est alors conçue comme une vie tourmentée par d'éternels *remords* ; ce sont là les tourments de l'enfer. Les théologiens modernes qui entendent par la « chair » la substance matérielle du corps et voient dans cette matière le principe du péché, entendent par la mort la *destruction de la « chair ; »* et quoique leur argumentation diffère de celle des rationalistes, elle aboutit en définitive à une doctrine analogue, avec de légères nuances. Enfin, on entend aussi par la mort l'*anéantissement complet* de l'individu.

Cette question se complique de la notion paulinienne de la résurrection. Mais, d'autre part, la notion de la résurrection sert aussi grandement à préciser la conception paulinienne de la mort.

Paul oppose, en effet, l'une à l'autre la *mort* et la *résurrection*. « Comme la *mort* est venue par un homme, de même aussi la *résurrection* des morts est venue par un homme ; et comme tous *meurent* en Adam, de même tous *revivront* en Christ » (1 Cor. 15, 21.22). « Comme Jésus est *mort et ressuscité*, de même Dieu ramènera aussi

par Jésus et avec lui ceux qui sont morts » (1 Thess. 4, 14). Cette antithèse de la mort et de la résurrection mérite toute notre attention. Car si, selon Paul, l'homme ne peut revivre que par la résurrection, il faut en conclure que, dans la pensée de l'Apôtre, ceux qui ne ressuscitent pas ont définitivement perdu la vie, l'existence; qu'ils sont et restent anéantis, et que c'est là le châtiment que l'Apôtre désigne par le terme de *mort*.

Paul confirme cette idée dans l'important chapitre 15 de la première Epître aux Corinthiens, consacré entièrement à la question de la résurrection. « Si Christ n'est pas ressuscité, dit-il, votre foi est vaine; vous êtes encore dans vos péchés, et ceux qui se sont endormis en Christ sont perdus aussi. Si c'est pour cette vie seulement que nous espérons en Christ, nous sommes les plus malheureux des hommes » (1 Cor. 15, 17-19). Ce passage est bien remarquable. Absolument convaincu que Christ est ressuscité (v. 8. 20), l'Apôtre suppose un moment, par impossible, que Jésus fût resté dans la tombe, et il demande quelles en seraient les conséquences. Les voici : « Votre foi (c'est-à-dire votre espérance de ressusciter vous-mêmes) serait vaine. » Cette même idée, exprimée ici négativement, l'Apôtre la reprend positivement : « Vous seriez encore dans vos péchés, » c'est-à-dire vous seriez, sans espoir, sous le coup du châtiment du péché : de la mort. Les chrétiens qui sont morts seraient « perdus, » — ἀπώλοντο, — c'est-à-dire ils ne ressusciteraient pas, ils seraient *détruits* (c'est là le sens de ἀπόλλυμι). Enfin, les chrétiens seraient les plus malheureux des hommes, car leur es-

pérance n'irait pas au delà des limites de cette vie (ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ μόνον); ils n'auraient pas, au milieu de leurs souffrances pour l'amour de Christ, la consolation d'une vie à venir. On voit que, dans tout ce passage, la *négarion de la résurrection* suppose la *négarion de la vie* ; il n'y est point question d'une vie, d'une immortalité en dehors de la résurrection. « La mort est le salaire du péché » veut donc dire : le châtimeut du péché est la *destruction de la vie*.

Cette interprétation concorde, du reste, avec la psychologie moniste de Paul. Comme ce que nous appelons l'âme et le corps ne forme, pour l'Apôtre, qu'une seule substance, la destruction du *corps* implique nécessairement celle de la *vie*. Si le corps ne peut pas revivre, l'homme ne revivra pas ; il restera anéanti. « S'il n'y a pas de résurrection des morts, Christ aussi n'est pas ressuscité ; alors notre prédication (de la résurrection des morts) est vaine, et votre foi aussi (en la résurrection) est vaine » (1 Cor. 15, 13. 14). L'Apôtre ne fait là que développer les conséquences naturelles de sa psychologie. Avec ses prémisses monistes, il lui était impossible d'argumenter autrement.

La résurrection et la vie sont si indissolublement unies dans la pensée de l'Apôtre, qu'il ne parle jamais dans ses Epîtres de la résurrection des méchants. C'est qu'il considère la mort comme un châtimeut final, définitif, comme *le* châtimeut du péché. Il dit très explicitement que « celui qui a subi la mort a expié son péché, » — ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας (Rom. 6. 7). Il serait

dès lors souverainement injuste de le châtier de nouveau. Nous ne comprenons pas que Paul eût pu enseigner, par exemple, que Caïn, après être mort et avoir subi ainsi le châtiment de son crime, serait de nouveau rappelé à la vie, au dernier jour, pour être encore une fois condamné et livré à la mort. Une telle idée serait contraire à la logique du système de l'Apôtre, et contraire surtout, comme nous le verrons, à l'idée de l'expiation des péchés par la mort de Christ. Ce n'est que si, dans la pensée de Paul, le Christ a réellement subi le châtiment du péché, — c'est-à-dire si la mort, telle que le Christ l'a soufferte, est le vrai et complet salaire du péché, — que le système paulinien conserve sa puissante unité dialectique.

Alors nous avons le parallélisme parfait entre le péché et la mort, parallélisme qui suit le péché sous son double caractère de péché individuel et de péché social.

Considérée comme un seul corps, comme une personne morale, l'humanité a péché en Adam ; elle méritait la mort, l'extermination. Mais Dieu, dans sa bonté, a eu patience (Rom. 9, 22 ; 3, 25 ; 2, 4) ; et s'il a personnellement frappé Adam, il a épargné sa race. L'*homme-humanité* vit encore ; mais, par ses péchés, il accumule la colère de Dieu pour le grand jour du jugement (Rom. 2, 5). En ce jour, annoncé par les prophètes, tous les peuples de la terre seront réunis dans la vallée du jugement (Es. 13, 4 ; Ezéch. 30, 3 ; Joël 3, 14). C'est le « jour du châtiment » (Michée 7, 4), de « l'extermination des pécheurs » (Es. 13, 9), de leur « anéantissement » (Jér. 46, 28) ; c'est la « *fin* » (Ezéch. 7, 6 ; 1 Cor. 15, 24), la fin de cet homme gigantesque que nous avons ap-

pelé le prolongement du *moi* d'Adam à travers les siècles. Cet homme a péché lors de la création; il a continué de pécher, de génération en génération; il subira le châtiment suprême du péché *dans les derniers représentants de la race*, au jour du jugement final. Le jugement dernier est l'exécution entière et absolue de la condamnation prononcée dans le paradis terrestre contre nos premiers parents.

Ce jour, qui est en même temps pour le peuple de Dieu le jour de la délivrance et du triomphe, est arrivé; car Jésus est le fils de David, le Messie annoncé; il a déjà triomphé de la mort par la résurrection, et il va revenir dans la « gloire » pour sauver ses fidèles et détruire ses ennemis (1 Cor. 15, 23-27; Rom. 2, 16; Tite 2, 13). Il ne tardera pas : « Le Seigneur est proche, » — ὁ κύριος ἐγγύς (Phil. 4, 5) (1).

Voilà l'histoire de *l'homme-humanité* depuis la première transgression du commandement de Dieu, jusqu'à l'exécution de la sanction divine : « Tu mourras. »

Quant à la mort individuelle, elle est avec la mort de la race dans la même relation que le péché individuel avec le péché originel. Il y a là un élément fatal, indépendant de la volonté individuelle, une « domination »

(1) Nous ne pouvons entrer ici dans le détail des idées apocalyptiques de saint Paul. On les trouve surtout dans les Epîtres aux Thessaloniens. D'après diverses indications, le drame final, selon Paul, devait embrasser un certain laps de temps, dans lequel les événements se succéderaient plus ou moins rapidement. Mais il est probable que l'Apôtre lui-même n'avait pas à ce sujet des vues bien arrêtées. Quand nous le voyons interpréter, grâce à la méthode allégorique, le même texte, dans deux ou trois sens différents, il nous est permis de supposer qu'il usait de la même liberté à l'égard des données apocalyptiques des Prophètes.

(ἐθασίλευσεν ὁ θάνατος, Rom. 5, 14. 17. 21), à laquelle tous les individus sont soumis de par leur naissance. Cela nous explique non seulement la mort des enfants, mais aussi la mort physique des chrétiens, qui, mystiquement, sont déjà morts et ressuscités en Christ. En voyant mourir des chrétiens, on devait demander à Paul comment il se fait que ceux qui sont ressuscités avec Christ subissent la mort, tout comme les incrédules. Paul répond : « Si Christ est en vous, le corps, il est vrai, est encore mortel, à cause du péché (τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν), mais l'homme spirituel vit, à cause de la justice » (Rom. 8, 10). Même ceux qui vivront lors de la venue du Seigneur, — et Paul espère en être, — ne conserveront pas leur corps mortel. Celui-ci sera changé, métamorphosé en « corps spirituel, » et cela « en un clin d'œil, à la dernière trompette » (1 Cor. 15, 44, 52). « Car il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité, et que ce corps mortel revête l'immortalité » (v. 53). Tout ce qui, de par la nature, tient du vieil homme doit mourir. Les individus sont les rameaux de l'arbre. Les rameaux tombent, et il en naît d'autres, jusqu'à ce que l'arbre tout entier périsse à son tour.

Nous avons vu que Paul brise cette comparaison pour laisser à l'individu une certaine mesure de liberté personnelle. Dans ce domaine de la liberté, s'exerce également la justice rémunératrice de Dieu. C'est le domaine des châtiments individuels pour les péchés librement commis. Paul connaît dans ce domaine encore d'autres châtiments que la mort : la maladie, les infirmités, l'affaiblissement de l'intelligence, l'endur-

cissement du cœur (1 Cor. 11, 30; Rom. 1, 21. 26). Ces châtiments, qui frappent aussi bien les chrétiens que les incrédules, ont leur caractère spécial, distinct du châtiment fatal et universel. Mais la mort n'en est pas moins pour l'individu aussi le salaire du péché librement commis, du péché volontaire, qui a, si nous pouvons ainsi parler, aggravé l'état de péché naturel. C'est dans ce sens que la parole de Paul : « La mort a passé sur tous les hommes, *parce que tous ont péché* » (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, Rom. 5, 12), implique aussi l'idée d'un châtiment personnellement mérité.

La mort chez l'individu est donc un *mal*, une souffrance fatale, un triste et inévitable héritage, et en même temps — nous parlons, avec Paul, du pécheur adulte, libre et conscient — un vrai *châtiment* individuel. Paul ne se demande pas dans quel rapport se trouve la mort, comme mal fatal, avec la mort comme punition individuelle; pas plus qu'il ne se demande dans quel rapport est le péché originel avec le péché libre et volontaire. Il ne cherche pas à établir ce que nous pourrions appeler la résultante du facteur héréditaire et du facteur individuel, pour en déduire une loi psychologique qui marquerait le rapport entre notre liberté relative et notre culpabilité, et qui conclurait à un châtiment proportionnel. C'est que les éléments héréditaires et les éléments personnels ne sont pas soudés ensemble, de manière à ce qu'on pût indiquer où finit l'un et où commence l'autre; ils sont même plus qu'enchevêtrés l'un dans l'autre, ils sont absolument fusionnés dans l'unité de l'individu concret. Aussi tous les raisonnements de Paul, qu'il s'agisse de l'individu ou

de la race, aboutissent-ils à la même conclusion pratique : le châtement du pécheur et la mort.

Pour que l'individu ne périsse pas, il faut qu'il soit arraché de l'élément mortel, et transplanté dans l'élément immortel. Or, Paul ne conçoit pour l'homme aucune espèce de vie, au delà de la tombe, en dehors de l'union avec Jésus-Christ. « Tous les hommes meurent en Adam, » — ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν (1 Cor. 15, 22). La loi est absolue. Christ lui-même a dû la subir, pour expier le péché de l'humanité déchue. En ressuscitant, il est devenu le second Adam, qui communique, non pas la mort, comme le premier Adam, mais la vie éternelle à tous ceux qui par la foi s'identifient mystiquement avec lui et participent ainsi à sa mort et à sa résurrection : « ils revivront en Christ, » — ἐν τῷ Χριστῷ ζωοποιηθήσονται (1 Cor. 15, 22). « Si nous sommes morts avec Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui, sachant que Christ est ressuscité des morts et ne meurt plus ; la mort n'a plus de pouvoir sur lui » (Rom. 6, 8). En dehors de cette vie, en Christ et avec Christ, il n'y a point de vie : il n'y a que la mort, la destruction (ἀπώλοντο, v. 18). Christ est « aux uns, une odeur de vie, donnant la vie ; aux autres, une odeur de mort, donnant la mort, » — ὁσμὴ θανάτου εἰς θάνατον (2 Cor. 2, 16). La « fin » (τὸ τέλος) des ennemis de Christ est « la destruction » (ἀπώλεια, Phil. 3, 19). Quant à ceux qui sont « trouvés en Christ, » ils parviendront à la résurrection des morts, » et « le Seigneur Jésus-Christ transformera leur corps vil, en le rendant semblable à son corps glorieux, par le pouvoir qu'il a de s'assujettir toutes choses » (Phil. 3, 9-11. 20-21).

Ce n'est donc pas l'anthropologie de Paul, c'est aussi la conception paulinienne de la rédemption qui s'oppose à ce qu'on entende par « la mort » autre chose que l'anéantissement de l'existence, la négation de la vie. Tout le système théologique de Paul s'écroule, si l'on donne à ce terme un autre sens.

Cependant nous ne voudrions pas, par amour pour la logique, nous mettre en contradiction avec les textes. Nous devons nous demander si le silence de Paul sur la résurrection des méchants n'aurait pas été purement fortuit, et si l'Apôtre n'en aurait pas moins professé cette doctrine. Un passage du livre des Actes semble l'indiquer. Luc nous rapporte un discours de Paul où se trouvent ces paroles : « J'ai en Dieu cette espérance, qu'il y aura une résurrection des justes et des injustes » (Actes 24, 15). Nous ne savons si Luc a exactement reproduit les paroles de Paul ; mais si l'Apôtre les a effectivement prononcées dans le sens indiqué, la question est tranchée. On pourra alors aussi entendre dans ce sens les passages suivants : « Il nous faut tous comparaître devant le tribunal de Christ, afin que chacun reçoive selon le bien ou le mal qu'il aura fait, étant dans ce corps » (2 Cor. 5, 10). « C'est ce qui paraîtra au jour où, selon mon Evangile, Dieu jugera par Jésus-Christ les actions secrètes des hommes » (Rom. 2, 16). « Ne savez-vous pas que les saints jugeront le monde ? » (1 Cor. 6, 2.) « Par ton endurcissement et ton cœur impénitent, tu t'amasses un trésor de colère pour le jour de la colère et de la manifestation du juste

jugement de Dieu » (Rom. 2, 5). Ces paroles peuvent, il est vrai, ne se rapporter qu'à la génération vivant sur la terre au moment de la parousie du Christ, ou, en ce qui touche les morts, uniquement aux croyants de l'ancienne Alliance et aux morts de la communauté chrétienne, qui, en vertu de leur union avec Christ par le baptême, ressusciteraient, quelle qu'ait été d'ailleurs leur conduite. Mais, bien que ni le texte, ni la théologie paulinienne ne s'opposent à cette interprétation, elle nous paraît cependant forcée et la question se pose très sérieusement : Paul, en contradiction avec son système, n'aurait-il pas enseigné une résurrection universelle des bons et des méchants ?

On n'arrivera probablement jamais à tirer au clair l'eschatologie de saint Paul. L'Apôtre avait sur la vie future des idées beaucoup plus concrètes que ne le supposent ceux qui lisent les Epîtres à travers le prisme de notre spiritualisme moderne. L'Eglise primitive s'en représentait le jugement dernier, les nouveaux cieux et la nouvelle terre, la transfiguration de la nature, dont parle saint Paul (Rom. 8, 19-22), d'une manière très réaliste et sous des couleurs bien vives. Saint Paul croyait certainement à la résurrection de tous ceux qui ont reçu le baptême : « Autrement, dit-il, que feraient ceux qui se font baptiser pour les morts ? Si les morts ne ressuscitent pas, pourquoi se font-ils baptiser pour eux ? » (1 Cor. 15, 29.) Il devait donc aussi admettre la possibilité de certains châtiments réservés aux ressuscités, de même qu'il admet des différences quant à la louange (1 Cor. 4, 5). Il y a là tout un monde d'idées qui nous est inconnu, ou qui nous est devenu

étranger ; et c'est à peine si nous pouvons le deviner.

L'Apôtre lui-même ne semble pas avoir eu des vues bien arrêtées sur les choses finales. Quand il vient à parler de ces questions, on remarque une certaine hésitation ; les contours de ses idées sont flottants ; ses termes ont quelque chose de vague. Il en a le sentiment. « Notre connaissance, dit-il, et nos prophéties sont imparfaites ; nous ne voyons les choses qu'obscurément, comme dans un miroir » (1 Cor. 13, 9. 12).

M. Sabatier a montré avec un grand talent d'analyse les diverses phases qu'a suivies le développement des conceptions eschatologiques de Paul, depuis les Epîtres aux Thessaloniens jusqu'à l'Epître aux Philippiens. Mieux que pour aucune autre doctrine, nous pouvons constater là une évolution de la pensée de l'Apôtre. Cependant, comme nous l'avons fait remarquer, l'évolution porte moins sur les idées elles-mêmes que sur l'accent que Paul a cru devoir mettre sur ces idées, et sur la place qu'elles occupent dans ses préoccupations. Il y a toutefois dans l'eschatologie paulinienne un noyau solide que nous retrouvons partout identique, c'est la foi au retour glorieux de Christ et à un jour de jugement final et universel. Paul l'appelle le « jour de la colère » (Rom. 2, 5), le « jour de notre Seigneur Jésus-Christ » (1 Cor. 1, 8 ; Phil. 1, 6 ; 1 Cor. 5, 5 ; 2 Cor. 1, 14 ; Phil. 1, 10 ; 2, 16) ; ou « le jour du Seigneur » (1 Thess. 5, 2) ; ou simplement « le jour, » « ce jour, » — ἡ ἡμέρα, ἐκείνη ἡ ἡμέρα (1 Thess. 5, 4 ; 2 Thess. 1, 10 ; 2 Tim. 1, 12 ; 4, 8). C'est le grand jour, le jour du jugement par excellence. C'est pour les uns le jour de la résurrection et de la vie ; pour les autres, le jour de la

condamnation et de la mort ; pour les saints, le jour du triomphe ; pour les méchants, le jour de l'extermination.

Il se pourrait, et nous ne sommes pas éloigné de l'admettre, que Paul se représentât cette extermination des méchants comme un supplice suprême, plus horrible, plus douloureux que tous les supplices inventés jusque-là par les hommes. Les prédictions imaginées des prophètes relatives au « jour de l'Eternel » ne pouvaient pas ne pas laisser une profonde impression dans son esprit. Elles nous saisissent encore aujourd'hui. Nous n'en citerons que quelques-unes, pour montrer quels éléments ont concouru à former les idées eschatologiques de l'Apôtre.

Voici comment s'exprime *Esaïe* : « On entend une rumeur sur les montagnes, comme celle d'un peuple nombreux ; on entend un tumulte de royaumes, de nations rassemblées. Ils viennent d'un pays lointain, de l'extrémité des cieux. L'Eternel et les instruments de sa colère vont détruire toute la contrée. Gémissiez, car le jour de l'Eternel est proche ! Il vient comme un ravage du Tout-Puissant. Toutes les mains s'affaiblissent, et tout cœur d'homme est abattu. Ils sont frappés d'épouvante. Les spasmes et les douleurs les saisissent. Ils se tordent comme une femme en travail. Ils se regardent les uns les autres avec stupeur. Voici, le jour de l'Eternel arrivé ! jour cruel, jour de colère et d'ardente fureur, qui réduira la terre en solitude et exterminera les pécheurs. Le soleil s'obscurcira, la lune ne fera plus luire sa clarté, les étoiles cesseront de briller. Je punirai le monde pour sa malice et les méchants pour leurs iniquités. Les cieux seront ébranlés et la terre

sera secouée sur sa base par la colère de l'Eternel des armées au jour de son ardente fureur ! » (Es. 13, 4-13.) Et *Jérémie* : « Ce jour est au Seigneur, à l'Eternel des armées ; c'est un jour de vengeance, où il se venge de ses ennemis. Son épée les dévore, elle se rassasie, elle s'enivre de leur sang !... Malheur à eux ! car leur jour est arrivé, le temps de leur châtiment. Ecoutez les cris des fuyards ! Annoncez dans Sion la vengeance de l'Eternel, notre Dieu ! » (Jér. 46, 10 ; 50, 27. 28.) Et *Ezéchiël* : « Un malheur ! un malheur unique ! voici, il vient ! La fin vient, la fin vient, elle se réveille contre toi ! Je vais bientôt répandre ma fureur sur toi, assouvir sur toi ma colère. Je te jugerai selon tes voies, je te chargerai de toutes tes abominations. Voici le jour ! voici, il vient ! La prophétie contre toute leur multitude ne sera pas révoquée, et à cause de son iniquité, nul ne conservera la vie. Car ma fureur éclate contre toute leur multitude... Je les traiterai selon leurs voies ; je les jugerai comme ils le méritent ; et ils sauront que je suis l'Eternel » (Ezéch. 7, 5-14. 27). Et *Joël* : « C'est une multitude, une multitude, dans la vallée du jugement. Car le jour de l'Eternel est proche. Le soleil et la lune s'obscurcissent, et les étoiles retiennent leur éclat. De Sion l'Eternel rugit, de Jérusalem il fait entendre sa voix. Le ciel et la terre seront ébranlés... Je vengerai leur sang que je n'ai point encore vengé. Et l'Eternel résidera dans Sion » (Joël 3, 14-16, 21). Et *Sophonie* : « Le grand jour de l'Eternel est proche, il est proche, il arrive en toute hâte ; le jour de l'Eternel fait entendre sa voix. Ce jour est un jour de fureur, un jour de détresse et d'angoisse, un jour de ravage, et de destruc-

tion. Parce qu'ils ont péché contre l'Eternel, je répandrai leur sang comme de la poussière et leur chair comme de l'ordure. Ni leur argent, ni leur or ne pourront les délivrer au jour de la fureur de l'Eternel ! » (Sophonie 1, 14-18.)

A côté de cette note terrible qui traverse les écrits des Prophètes, du commencement à la fin, il y a aussi la note encourageante, la bonne nouvelle de la délivrance, du triomphe du peuple de Dieu. « En ce jour-là, dit l'Eternel, je briserai ton joug, je romprai tes liens ; les étrangers ne t'assujettiront plus ; ils serviront l'Eternel, leur Dieu, et David, leur roi, que je leur susciterai. Ne crains pas, Jacob ; ne t'effraye pas, Israël ! car je te délivrerai. J'anéantirai toutes les nations parmi lesquelles je t'ai dispersé ; mais toi, je ne t'anéantirai pas » (Jér. 30, 8-11). « Le jour annoncé par tes prophètes approche... Les nations le verront et seront confuses avec toute leur puissance. Elles lécheront la poussière, comme le serpent, comme les reptiles de la terre... Quel Dieu est semblable à toi, qui pardonnes l'iniquité, qui oublies les péchés, du reste de ton héritage ? Il ne garde pas sa colère à toujours, car il prend plaisir à la miséricorde. Il aura encore compassion de nous, il mettra sous ses pieds nos iniquités. Tu témoigneras de la fidélité à Jacob, de la bonté à Abraham, comme tu l'as juré à nos pères aux jours d'autrefois » (Michée 7, 4. 16-20).

N'oublions pas que Paul, tout en leur appliquant l'interprétation allégorique, croyait fermement à la réalisation de ces prophéties. Il devait même s'attendre à voir doublement frappés ceux qui dans quelque mesure avaient concouru au supplice du Christ, ou qui s'en ré-

jouissaient dans leur cœur. Il pouvait dire avec l'auteur de l'Épître aux Hébreux : « Si celui qui a violé la loi de Moïse, meurt sans miséricorde, de quel pire châtement pensez-vous que sera jugé digne celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu, qui aura tenu pour profane le sang de l'alliance, par lequel il a été sanctifié, et qui aura outragé l'Esprit de grâce ? Car nous connaissons celui qui a dit : A moi la vengeance ! à moi la rétribution ! et encore : le Seigneur jugera son peuple. C'est une chose terrible que de tomber entre les mains du Dieu vivant ! » (Héb. 10, 28-31.) Ce n'est qu'en voyant le jugement dernier sous ces couleurs effrayantes que l'Apôtre pouvait le représenter comme un jour si éminemment redoutable. S'il n'avait prévu, pour les méchants, qu'une mort sans souffrances, il en aurait bien certainement parlé en termes différents.

Dans les livres des Prophètes que nous avons cités, il n'est question que du jugement de la génération *en vie* au jour de l'Éternel. Cette génération expie à la fois les péchés des ancêtres et ses propres péchés. La nation est considérée comme une unité morale, conception que Paul a adoptée, et qu'il a élargie, en l'appliquant à tout le genre humain. C'était là, du reste, la manière de voir générale du monde ancien. Paul pouvait donc parfaitement parler du jugement dernier, sans faire intervenir l'idée d'une résurrection des méchants. Et alors il restait conséquent avec les prémisses de son système.

Mais s'il a prononcé les paroles que lui attribue Luc (Act. 24, 15), c'est qu'il se trouvait sous l'impression du seul passage des Prophètes qui parle d'une résurrection, non pas de tous les méchants, mais d'un certain nom-

bre d'entre eux. C'est Daniel qui dit : « Plusieurs de ceux qui se trouvent dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre, pour la honte éternelle » (ch. 12, 2). Ce passage (quoique, parmi les nombreuses citations de l'Ancien Testament dans les Épîtres, il ne s'en trouve pas une du livre de Daniel) a pu frapper Paul et lui faire admettre qu'au dernier jour, des hommes particulièrement coupables, qui n'auraient pas été suffisamment châtiés, ressusciteraient pour recevoir le châtiment de leur crime. Encore l'Apôtre n'a-t-il jamais dû accentuer cette doctrine, parce qu'il est même douteux que, dans ses Épîtres, il y fasse allusion. Et en tout cas, si Paul, hésitant dans l'interprétation des anciennes prophéties, a pu croire à la possibilité éventuelle de la résurrection de quelques méchants, ou même de tous, cette résurrection n'en était pas une dans le vrai sens du mot, dans le sens que Paul y attache invariablement dans ses écrits; elle n'était pas un retour à une vie immortelle, mais simplement une comparution devant le tribunal de Dieu, pour le prononcé et l'exécution du jugement. La condamnation de ces méchants rappelés de leur tombe se confondait avec le supplice et la destruction des méchants vivant sur la terre lors de la parousie du Christ. L'Apôtre pouvait parfaitement identifier une telle résurrection avec la mort; et son principe restait debout : « La mort est le salaire du péché. »

Au jour du Seigneur, les méchants seront exterminés. Leur supplice finit par la mort, par l'anéantissement complet de leur être. Jamais l'Apôtre, en parlant du châtiment du péché, n'a entendu la *mort* dans un autre

sens. « Le dernier ennemi qui sera détruit, dit-il, c'est la mort » (1 Cor. 15, 26), c'est-à-dire : la mort ne sera plus, tous vivront éternellement, car « Dieu sera tout en tous » (v. 28).

Saint Paul n'a enseigné ni un enfer, ni des tourments éternels. Il n'y a aucune trace d'une pareille doctrine ni dans les Épîtres ni dans le livre des Actes. Paul se maintient dans le cercle d'idées de l'Ancien Testament. Il spiritualise ces idées en les appliquant allégoriquement au Messie Jésus ; mais il ne les dépasse pas.

L'Apôtre n'a pas connu l'enseignement si accentué et si explicite de Jésus-Christ sur les *tourments éternels des méchants dans l'enfer*. Les déclarations de Jésus sur le sort des méchants sont péremptoires. Ils iront « dans le feu éternel préparé pour le diable et pour ses anges » (Matth. 25, 41) Il y aura là « des pleurs et des grincements de dents » (Matth. 8, 12 ; 13, 42. 50 ; 22, 13 ; 24 51 ; 25, 30 ; Luc 13, 28). « Je souffre cruellement dans cette flamme, » dit le mauvais riche en proie aux tourments (Luc 16, 23.24) ; il n'y a plus pour lui aucun espoir de salut (v. 26). Le châtimement des méchants est « éternel » (Matth. 25, 46) ; « leur ver ne meurt point et leur feu ne s'éteint point » (Marc 9, 43-48 ; Matth. 3, 12). Et fidèle à la prédication de son maître, l'auteur de l'Apocalypse enseigne : « La fumée de leur tourment montera aux siècles des siècles ; et ils n'auront de repos ni jour, ni nuit... Ils seront tourmentés jour et nuit aux siècles des siècles » (ch. 14, 10. 11 ; 19, 3 ; 20, 10). Cette doctrine est restée celle de l'Eglise chrétienne.

Si Paul avait connu cet enseignement du Christ, il eût été tout aussi affirmatif que saint Jean ; car il n'est pas admissible qu'ayant connaissance de la doctrine du Seigneur, Paul eût hésité à l'enseigner (1 Cor. 2, 16), ni qu'étant données les nombreuses occasions de prêcher ces doctrines, il ne les eût jamais formulées dans ses Epîtres. Cela peut nous frapper, d'autant plus que ces doctrines avaient cours dans la communauté chrétienne de Jérusalem. Mais il faut se rappeler que Paul n'a eu que des rapports peu suivis avec les disciples immédiats de Jésus, et que, dans les conférences et rencontres avec ceux-ci, les discussions passionnées sur les questions litigieuses devaient primer toutes les autres préoccupations et absorber tout le temps. Les Apôtres de Jérusalem, du reste, pouvaient supposer connu de Paul l'enseignement de Jésus sur ce point, et ne pas songer, pour ce motif, à en faire spécialement mention.

On comprend que, dans des intérêts dogmatiques, des théologiens aient essayé, soit de corriger la doctrine de Jésus par l'enseignement de Paul, soit de prêter à Paul les idées eschatologiques du Christ. Nous ne saurions approuver ni l'une ni l'autre tentative. L'eschatologie de Paul a sa place spéciale dans le développement des croyances religieuses sur les choses finales. Elle marque la transition entre les conceptions des Prophètes et la révélation de Jésus-Christ. C'est la tâche du dogmaticien d'utiliser ces données, pour les grouper et les fondre dans l'unité de son système.

Il s'est rencontré de tout temps des théologiens à l'âme tendre et à l'esprit inquiet, qui, scandalisés de la

doctrine des tourments éternels, et pris pour les méchants d'une compassion plus grande que celle de Jésus et de ses Apôtres, ont cherché à ouvrir aux méchants une perspective moins effrayante que celle de la vieille doctrine chrétienne. Ce sentimentalisme part d'un bon naturel. Mais ce que nous ne saurions admettre, c'est que ces théologiens aillent torturer les textes du Nouveau Testament, pour prêter à Jésus-Christ et aux Apôtres leurs théories personnelles. C'est là le tort des partisans des deux doctrines que nous devons brièvement mentionner.

La première est la doctrine du *salut final de tous les hommes* : « l'universalisme, » comme on l'appelle. A part des raisonnements en l'air sur l'amour de Dieu, les partisans de cette doctrine ne peuvent guère s'appuyer, en fait de textes bibliques, que sur une erreur exégétique d'Origène. Dans un discours des Actes, Pierre parle de l'époque du « rétablissement de toutes choses, » — χρόνος ἀποκαταστάσεως πάντων (Act. 3, 21). Sans regarder aucunement au contexte, mais fort de l'interprétation d'Origène, on déclare triomphalement : voilà la doctrine du salut final de tous les hommes ! Or, saint Pierre s'est donné la peine de nous dire lui-même dans ce passage ce qu'il entend par le « rétablissement de toutes choses. » C'est, dit-il, l'accomplissement de la prophétie de Moïse : « Quiconque n'écouterà pas le prophète que Dieu vous suscitera, sera exterminé du milieu du peuple, » — ἐξολοθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ (v. 23). Le prophète annoncé est Jésus-Christ. L'Apôtre exhorte donc ses auditeurs à se convertir à Christ, afin de ne pas être exterminés. Voilà la doctrine du « rétablissement de

toutes choses, » selon saint Pierre. Elle est loin, on le voit, d'enseigner le salut de tout le monde. Les quelques autres passages que l'on aime à citer en faveur de l'universalisme ne sont pas plus concluants que celui-ci. Nous les interpréterons dans le cours de ce travail.

Une autre doctrine, non moins étrangère à l'Écriture, se rattache au nom d'Arnobé (apologiste du iv^e siècle); c'est la théorie de l'« immortalité conditionnelle. » D'après cette théorie, les âmes des méchants vont, après leur mort, dans un lieu de tourments, espèce de purgatoire, où ils sont châtiés pour leur bien. Ceux qui se convertissent passent au ciel; quant aux pécheurs endurcis qui, malgré des châtiments multiples et de plus en plus rigoureux, restent incorrigibles, ils sont finalement anéantis. Cette doctrine compte quelques chauds partisans parmi les théologiens contemporains, qui l'étayent sur une exégèse absolument fantaisiste, ne soutenant pas plus la discussion que celle qui cherche à appuyer sur l'Écriture la doctrine romaine du purgatoire. Elle est exposée au long dans un livre de M. Edouard White : « *L'immortalité conditionnelle, ou la Vie en Christ*, » traduit de l'anglais par M. Ch. Byse (Paris, 1880).

Ces idées, considérées en elles-mêmes, ne nous froissent nullement. Mais ce qui nous blesse, ce sont les jongleries exégétiques par lesquelles on cherche à octroyer ces doctrines aux différents écrivains de la Bible, à un saint Paul par exemple, qui, certes, n'y a jamais songé, pas plus que Jésus-Christ lui-même, qui a explicitement enseigné le contraire.

CHAPITRE IV

LE PÉCHÉ ET LA LOI.

Le péché suppose une *loi*. « Où il n'y a pas de loi, dit Paul, il n'y a pas de transgression » (Rom. 4, 15). Et à défaut d'une loi divine écrite, l'homme a la loi intérieure de la conscience (Rom. 2, 14. 15). Nous avons vu que nos premiers parents, en désobéissant aux commandements de Dieu, sont tombés sous le coup de la sanction pénale, de la mort. Mais Dieu, dans des vues de miséricorde, a suspendu l'exécution du jugement contre le corps de l'humanité, afin d'en sauver les membres (Rom. 3, 25; 9, 22 et suiv.). Cette œuvre de salut a été conduite d'après un plan merveilleux, entrevu par les Prophètes et mis en évidence par la rédemption du Christ. Paul appelle ce plan « le mystère de la volonté de Dieu, » — τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ (Eph. 1, 9; Rom. 16, 25). L'Apôtre est spécialement chargé par le Christ d'annoncer cet évangile aux païens (Gal. 1, 1; 2, 7-9).

La première révélation du conseil divin a été faite à Abraham. Dieu lui a juré : « Toutes les nations seront bénies en ta postérité » (Gen. 22, 18). Cette « promesse » — ἡ ἐπαγγελία — joue un grand rôle dans la théologie paulinienne (Gal. 3, 14-18; 4, 21-31; Rom. 4, 9-22). Nous aurons à l'étudier sous différents points de vue.

Relevons, à ce propos, que Paul, qui connaît à fond — comme nous l'avons vu — les premiers chapitres de la Genèse, ne rattache pas la promesse du salut à ce que les théologiens ont appelé le *protévangile*, c'est-à-dire aux paroles adressées par Dieu au serpent, après la chute d'Adam et d'Eve : « Je mettrai inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et sa postérité : celle-ci t'écrasera la tête, et tu lui blesseras le talon » (Gen. 3, 15). Les allégoristes aiment à voir dans ces paroles une allusion prophétique à la rédemption du genre humain par la crucifixion du fils de Marie. Cette découverte est postérieure à la théologie paulinienne.

Selon Paul, c'est la promesse faite à Abraham, qui est le *protévangile*, la première « bonne nouvelle » d'un salut à venir. Et à la promesse se rattache un acte, qui marque, dans l'histoire, le commencement de l'exécution du plan du salut : la *circoncision*, — ἡ περιτομή (Rom. 4, 11; Gen. 17, 9-13). Celle-ci est le sceau de la promesse, le signe de l'alliance entre Dieu et Abraham de génération en génération. Elle est en même temps une rigoureuse prescription légale. « Celui qui n'aura pas été circoncis sera exterminé du milieu du peuple : il aura violé mon alliance » (Gen. 17, 14). Essentiellement différente, sous ce rapport, de la promesse, la circoncision est devenue le fondement de l'institution légale du judaïsme, de l'établissement théocratique du peuple d'Israël ; et l'idée de la circoncision s'est si bien identifiée avec l'idée de la nation israélite, que Paul appelle couramment les Juifs « la circoncision » (Rom. 3, 30; 4, 9. 12; 15, 8; Gal. 2, 7-9; Eph. 2, 11). Les païens, exclus de l'alliance, sont « le prépuce » —

ἡ ἀκροβυστία — (Rom. 2, 26 ; 3, 30 ; 4, 9 ; Gal. 2, 7 ; Eph. 2, 11).

Ici nous voyons poindre la grande antinomie qui domine tout le système paulinien : la Loi et l'Évangile ; l'Évangile représenté par la promesse ; la Loi, par la circoncision.

Bien que la promesse ait précédé la circoncision (Rom. 4, 10), c'est cependant ce second facteur, le facteur légal, qui, historiquement, se développe le premier et arrive à son complet épanouissement dans la loi mosaïque. Examinons la notion de cette loi dans la théologie paulinienne.

La *loi mosaïque* est, pour Paul, la loi par excellence, la *Loi* tout court, — ὁ νόμος. Paul ne connaît pas d'autre révélation objective, écrite, de la volonté de Dieu, pas d'autre loi « positive, » pas d'autre code sacré. Il n'existe pour lui qu'une seule Loi : le recueil de la législation israélite, le Pentateuque, la *Thora*. Quand Paul parle de la *Loi*, ce n'est donc pas la loi morale abstraite, c'est la législation mosaïque qu'il a en vue. Il importe de bien se le noter, si l'on ne veut pas s'exposer à se méprendre sur la pensée de Paul dans sa lutte contre les zélateurs de la Loi.

La loi israélite est une législation divine, rédigée, formulée par Dieu lui-même. Dieu l'a promulguée « 430 ans après la promesse ; » il l'a fait remettre à Moïse, sur le Sinaï, « par des anges, » et Moïse l'a apportée au peuple d'Israël (Gal. 3, 17. 19). A part la tradition rabbinique touchant « le ministère des anges » (comp. Act. 7, 30. 35. 53 ; Hébr. 2, 2), les données de Paul se fondent sur le récit de l'Exode (ch. 19-34). Ce n'est pas

le génie personnel, ce n'est pas une voix intérieure — fût-ce la voix de Dieu — qui a dicté à Moïse la législation du peuple d'Israël. Le grand prophète n'a été qu'un instrument, un instrument béni et grandement honoré, mais purement passif, au service de Dieu. La Loi n'est pas son œuvre; elle est l'œuvre de Dieu lui-même; et la tradition du ministère des anges ne fait qu'accentuer encore la passivité de Moïse. Aussi la vénération de Paul pour la Loi a-t-elle été absolue.

Nous devons nous prononcer contre toute interprétation qui tendrait à prêter à Paul le moindre sentiment de mépris pour la loi mosaïque et la vieille institution du peuple d'Israël. A notre avis, M. Ritschl est complètement dans l'erreur, quand il suppose que Paul a parlé du « ministère des anges » et de celui du « médiateur, » pour faire entendre que la Loi ne vient pas directement de Dieu, mais qu'elle a été *faite* par des intermédiaires, et que pour ce motif elle a un caractère inférieur, contingent, transitoire. Paul s'applique, au contraire, à montrer que la Loi est un élément capital dans le plan de Dieu; que Dieu, dans sa sagesse, a choisi ce moyen pour préparer les voies du salut; et que si, par la venue du Christ, le rôle de la Loi est arrivé à sa fin, ce n'en est pas moins Dieu lui-même qui lui avait assigné son rôle. L'Apôtre a la conviction profonde de l'origine divine de la Loi. Il a certainement professé pour la loi mosaïque pour le moins autant de respect que ceux qui se sont posés contre lui en champions de cette loi. Rien ne nous autorise à présenter le respect de Paul pour la Loi comme diminué et affaibli par sa doctrine de la justification par la foi. Et quand

l'Apôtre dit : « Nous n'abolissons pas la Loi, au contraire : nous l'affermissons » (Rom. 3, 31), il ne fait qu'exprimer la parfaite vérité de son sentiment. Mais ces réflexions ne s'appliquent qu'à la personne de Paul. Que la prédication de l'Apôtre ait eu pour conséquence d'entamer le respect de la Loi chez ses auditeurs, cela était inévitable ; et sous ce rapport les craintes des zélateurs de la Loi étaient évidemment fondées.

L'usage avait donné au terme de *Thora* un sens très étendu. L'Israélite comprenait sous ce mot, non seulement le code lévitique ou le Pentateuque, mais l'Écriture sainte tout entière. On avait fini par entendre par la *Loi* tout l'établissement civil et religieux du peuple d'Israël. La « *Loi* » fut donc une désignation très générale, très complexe, qui pouvait, à l'occasion, donner lieu à bien des malentendus. Et quoique dans la lutte entre Paul et ses adversaires, au sujet de la Loi, deux principes opposés vinssent se heurter, il n'en est pas moins certain que les sens si multiples du terme de *Loi* durent aggraver la lutte et rendre une entente doublement difficile ; et cela d'autant plus que Paul lui-même se servait de ce terme dans le sens reçu, sans en débrouiller dialectiquement les divers éléments. C'est même à cette circonstance qu'il faut attribuer en grande partie et la difficulté qu'éprouvent encore aujourd'hui beaucoup de lecteurs à comprendre les Epîtres pauliniennes, et les interprétations erronées de bien des théologiens.

Il importe donc, pour la compréhension de la théologie de l'Apôtre, de démêler les différents éléments qui composent son idée du νόμος.

En analysant la notion paulinienne de la Loi, nous voyons qu'elle renferme quatre idées principales, essentiellement différentes, qui se trouvent, tantôt l'une, tantôt l'autre, au premier plan.

« Toute la Loi, — ὁ γὰρ πᾶς νόμος — dit l'Apôtre, est accomplie dans cette parole : Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Gal. 5, 14). « Celui qui aime les autres a accompli la Loi, — νόμον πεπλήρωκεν. En effet, les commandements : Tu ne commettras point d'adultère, tu ne tueras point, tu ne déroberas point, tu ne convoiteras point, et ceux qu'il peut encore y avoir, se résument dans cette parole : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. L'amour ne fait point de mal au prochain ; l'amour est donc l'accomplissement de la Loi, » — πλήρωμα νόμου (Rom. 13, 8-10).

On se tromperait, si l'on croyait que Paul entend parler ici d'une loi morale supérieure à la loi mosaïque. C'est de la loi mosaïque même qu'il parle. Il en cite les textes : Exode 20, 14. 13. 15. 17 ; Lévitique 19, 18. Si, en ce qui concerne les païens, il parle de la loi de la conscience (Rom. 2, 15), il veut dire que cette loi intérieure est précisément celle que Dieu a formulée et donnée au peuple d'Israël. La loi morale éternelle s'identifie dans la pensée de Paul avec la substance de la loi mosaïque. C'est en parlant de la Loi à ce point de vue que l'Apôtre écrit aux Corinthiens : « La circoncision n'est rien, et l'incirconcision n'est rien ; l'important, c'est l'observation des commandements de Dieu, » — τήρησις ἐντολῶν θεοῦ (1 Cor. 7, 19). Les commandements, les ἐντολαί, sont ici les lois de l'Ancien Testament, abstraction faite de tous les éléments particularistes juifs ;

ce sont les commandements de la loi morale éternelle, tels qu'ils se trouvent exprimés dans la *Thora*. Nous avons donc ici un premier élément constitutif de la notion paulinienne de la Loi : *la loi morale*.

C'est, entre autres, cet élément que Paul a en vue, quand il affirme si énergiquement qu'il entend, non pas abolir, mais affermir la Loi (Rom. 3. 31), et quand, après avoir exhorté les fidèles à la charité, à la paix, à la patience, à la bonté, à la fidélité, à la douceur, à la tempérance, il ajoute : « voilà qui n'est, certes, pas contraire à la Loi, » — κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος (Gal. 3, 23).

Nous venons de citer un passage où Paul oppose l'observation des commandements de Dieu à la circoncision (1 Cor. 7, 19). Or, la circoncision était une ordonnance capitale de la *Thora*. Nous nous trouvons donc là en présence d'un second élément de la Loi, essentiellement distinct du premier, puisque Paul a pu le lui opposer.

Relevons ici un fait intéressant. Dans l'ensemble des conceptions juives, la loi mosaïque se résumait et trouvait son expression suprême dans la circoncision; et cependant celle-ci ne venait pas de Moïse, mais d'Abraham (Gen. 17, 10-12); Moïse n'a fait que la maintenir (Lévit. 12, 3). On n'ignorait nullement le fait historique; mais la circoncision faisant partie de la Loi, l'idée de la promulgation de la Loi par Moïse l'emportait dans la pensée, et l'on rapportait couramment la circoncision à Moïse. Ce double fait se trouve exprimé d'une manière frappante dans cette parole de Jésus aux Juifs : « Moïse vous a donné la circoncision, — non qu'elle vienne de

Moïse, car elle vient des patriarches, — et vous circoncisez un homme le jour du sabbat » (Jean 7, 22). Saint Paul dit de même explicitement que la circoncision vient d'Abraham et que la Loi n'a été donnée que 430 ans plus tard (Rom. 4, 10-12; Gal. 3, 17); et il n'en concentre pas moins toute la Loi dans la circoncision : « Je déclare à tout homme qui se fait circoncire, qu'il est tenu d'accomplir toute la Loi, — ελον τὸν νόμον (Gal. 5, 3). La circoncision implique donc *toute la Loi*; et le terme de *circoncision* devient synonyme de *loi mosaïque* (1).

Quand l'Apôtre déclare que celui qui se fait circoncire est tenu d'accomplir *toute* la loi, il entend dire que celui qui ne se fait pas circoncire (mais qui « demeure dans la liberté acquise par le Christ, » v. 1) n'est pas tenu d'accomplir *toute la loi*. Ce passage se rencontre avec celui où Paul oppose à la « circoncision » l'observation des « commandements de Dieu. » Nous devons en conclure que, si Paul n'a pas établi formellement une distinction théorique entre la loi morale, éternelle, universelle, et les prescriptions contingentes, temporaires et exclusivement juives de la *Thora*, il n'en a pas moins eu le sentiment bien vif. Il y a plus : l'Apôtre a appliqué cette distinction dans la vie pratique. Il a travaillé dans la mesure du possible à empêcher les néophytes de se faire circoncire. Tite ne fut pas circoncis (Gal. 2, 3).

(1) Il va de soi que nous ne nous occupons pas de savoir si, historiquement, les vues de Paul sur l'origine de la circoncision et de la loi mosaïque étaient justes; comme, en général, nous n'avons pas à faire ici une étude critique de l'Ancien Testament. Nous devons nous placer au point de vue de Paul, qui admettait l'authenticité des écrits de l'Ancien Testament et l'historicité des faits qui y sont rapportés.

Et avec la circoncision tombait l'observation de tout le rituel, de toutes les prescriptions légales du judaïsme, des « jours, des mois, des temps; des années » (Gal. 4, 10) et de toutes les petites règles minutieuses dont l'exégèse pharisienne avait su encore gratifier la loi mosaïque. Paul appelle la Loi considérée à ce point de vue : ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν (Eph. 2, 15), expression qu'on pourrait rendre par « la réglementation intérieure, » les « règlements » au caractère local et transitoire. Tout cet ensemble de prescriptions, qui a été « anéanti par la mort de Christ » (Eph. 2, 14), vient se grouper dans la pensée de Paul autour de la notion centrale de la « circoncision. » On a appelé cette législation de la *Thora* la « loi cérémonielle, » par antithèse avec la « loi morale. » L'idée est juste ; mais la désignation de « loi cérémonielle » n'est pas exacte, parce que les prescriptions légales du judaïsme se rapportent à toute la vie civile et sociale du Juif, et non seulement aux cérémonies religieuses (1).

Du fait, que la législation juive a été « anéantie par

(1) Un théologien allemand catholique croit avoir fait la découverte que νόμος sans article signifie : la loi cérémonielle ; et avec l'article : la loi morale (*Die Hauptwidersprüche gegen den Grundtext der hl. Schrift in den zwei protestantischen Bekenntnisschriften*, anonyme, Hanovre, 1881). Il y a là une erreur manifeste. Dans les passages Rom. 3, 31, et ch. 13, 8, νόμος n'a pas d'article ; et cependant Paul n'a bien certainement pas voulu dire : « Anéantissons-nous donc la loi *cérémonielle* par la foi ? Au contraire : nous l'affermissons ! » ni : « Celui qui aime son prochain, a accompli la loi *cérémonielle*. » Il suffit, du reste, de jeter un coup d'œil dans une bonne grammaire ou dans un dictionnaire du Nouveau Testament, pour se convaincre qu'on ne peut tirer aucune conclusion de l'emploi ou de l'omission de l'article avec le terme de νόμος dans les Epîtres pauliniennes.

la mort de Christ, » Paul tire une conclusion importante relativement aux païens. « Vous, dit-il en s'adressant aux païens, qui étiez sans Christ, privés du droit de cité en Israël, et étrangers aux alliances de la promesse, vous vous êtes rapprochés par le sang de Christ; c'est lui qui a renversé le mur de séparation par sa mort » (Eph. 2, 12-14). Ces paroles nous révèlent un troisième élément dans la notion de la Loi : l'élément social, politique, national. Sur le fondement de la circoncision et de la Loi, s'est formée une nation, unique en son genre, isolée, ayant sa religion, ses lois, ses coutumes, ses mœurs, ses espérances particulières, séparée comme par un mur infranchissable des autres peuples de la terre : *le peuple de Dieu*. L'établissement théocratique d'Israël était l'œuvre de Dieu, l'œuvre de la Loi. Dans la pensée du Juif, l'institution nationale se confondait avec la loi mosaïque. L'une n'existait que par l'autre et dans l'autre. Qui disait la Loi, ou la circoncision, disait le peuple d'Israël. « Quelles sont donc, demande Paul, les prérogatives des Juifs, ou quelle est l'utilité de la circoncision ? » Et il répond : « Tout d'abord, les révélations de Dieu leur ont été confiées » (Rom. 3, 1. 2; comp. ch. 9, 4). C'est l'établissement social que Paul a en vue, établissement créé de Dieu pour la réception et la conservation des révélations divines touchant l'œuvre du salut.

Enfin, ces révélations elles-mêmes, les écrits des Prophètes, les Psaumes, tous les livres de l'Ancien Testament sont, comme nous l'avons déjà mentionné, fréquemment compris sous le terme de *Loi*. On disait tantôt Moïse et les Prophètes (Luc 16, 29-31), tantôt

Moïse, les Prophètes et les Psaumes (Luc 24, 44), tantôt simplement la Loi. Dans Rom. 3, 10-18, Paul fait une série de citations de « la loi » pour « ceux qui sont sous la loi » (v. 19). Or, de ces citations pas une seule n'est tirée de la loi mosaïque, elles se trouvent toutes dans les Psaumes et le Livre d'Esaië. Ce passage nous montre à quel point, dans la pensée de Paul, tous les écrits de l'Ancien Testament sont fusionnés ensemble et considérés comme une législation, comme un recueil, un code de lois. Nous pouvons aussi conclure de ce passage qu'au point de vue de l'autorité des Saintes Ecritures, Paul ne faisait aucune différence entre le code lévitique, les livres historiques et les Prophètes (1).

Il ressort de notre analyse que la notion paulinienne de la loi comprend quatre éléments distincts et d'ordre différent : la *loi morale* éternelle, les *prescriptions légales* temporaires, l'*établissement théocratique* d'Israël, et le recueil des Livres de l'*Ancien Testament*. Ces divers éléments viennent se mêler et se confondre dans l'unité de la notion, et c'est l'antithèse qui nous fait connaître quel est, dans l'emploi du mot νόμος, l'élément prédominant et spécialement accentué par l'Apôtre.

Maintenant que nous avons déterminé les différentes notions qu'embrasse le terme de loi dans les Epîtres pauliniennes, il nous sera plus facile d'établir quel a été, selon Paul, le rôle et le but de la loi mosaïque dans le plan divin du salut.

(1) Il se peut que Paul ait parfois distingué, d'une manière inconsciente, la *Loi* (ὁ νόμος) de l'*Ecriture* (ἡ γραφή); mais il n'y a point de conséquence dans l'emploi de ces deux termes.

Ici nous rencontrons des idées absolument neuves et originales, qui à certains égards frisent le paradoxe. Paul sort entièrement de l'ornière de la théologie juive, il rompt avec l'enseignement de la communauté chrétienne de Jérusalem, il construit de toutes pièces un système nouveau, qui ne tend à rien moins qu'à l'abolition de la loi en tant que code de prescriptions particulières à la nation juive.

Pour bien comprendre la genèse de la théorie paulinienne sur le rôle de la loi, il faut connaître les convictions de l'Apôtre touchant la justification par la foi. D'après l'enseignement de Paul, le fait central de l'Evangile, c'est que le pécheur est justifié devant Dieu par la foi en Jésus-Christ, et par cette foi *seule*, sans aucune espèce de mérite personnel. Voilà la prémisse dogmatique qui a donné naissance à la doctrine paulinienne sur la loi.

Partant de cette prémisse, Paul conclut : si l'homme est justifié par la foi seule, sans aucun mérite personnel, il ne saurait être justifié par l'observation des prescriptions de la loi de Moïse : « Nul ne sera justifié devant Dieu par les œuvres de la loi, » — ἐξ ἔργων νόμου (Rom. 3, 20). Observons que, dans la terminologie de Paul, les « œuvres de la loi » ou simplement « les œuvres, » — opposées à la foi, — désignent, non ce que nous appelons les « bonnes œuvres » ou les « œuvres de charité, » mais l'accomplissement des prescriptions spéciales, l'observation des ordonnances particulières du code lévitique.

Nous avons donc là une première thèse, une thèse négative : le but de la promulgation de la loi n'a pas

été de créer en l'homme un état de justice valable devant Dieu.

Paul se mettait ainsi en contradiction absolue avec la doctrine traditionnelle du peuple d'Israël. Non seulement tous les Juifs, mais aussi les chrétiens, les Apôtres de Jérusalem enseignaient la justice devant Dieu par l'observation de la loi. Les chrétiens se faisaient même remarquer par un zèle méticuleux dans l'accomplissement des prescriptions mosaïques, et jouissaient pour ce motif d'une grande faveur auprès du peuple (Act. 2, 46 ; 4, 21 ; 5, 13). Ce qui, touchant la doctrine du salut, distinguait les chrétiens des Juifs, c'est que les Apôtres voyaient dans la mort du Messie une expiation pour les transgressions du code lévitique, — sans distinction de loi morale ou de prescriptions rituelles, — et qu'ils prêchaient la foi au Christ pour la rémission de ces péchés. Quant à la justice devant Dieu, elle est une œuvre personnelle. Jésus-Christ ne fait que combler le déficit.

Selon les Juifs et les judéo-chrétiens, la loi avait donc pour but de rendre l'homme juste devant Dieu. Paul le niait. Pourquoi le niait-il ?

On a fait différentes réponses à cette question.

D'après le vieux rationalisme, Paul aurait contesté cette puissance à la Loi, parce qu'elle n'exige que des œuvres extérieures et non la vraie moralité du cœur, à laquelle Dieu regarde. Baur, partant de là, trouve Paul fort illogique. L'Apôtre, dit-il, aurait dû, non pas vouloir abolir la loi, mais l'accuser de n'être pas assez exigeante (*Neutest. Theol.* p. 179). Ce reproche, fondé en logique, ne touche nullement saint

Paul, mais les interprètes rationalistes qui n'ont pas compris l'Apôtre. La Loi, selon Paul, exige du reste aussi les vertus du cœur (Gal. 5, 14. 19-23; 1 Cor. 7, 19; Rom. 7, 7; 13, 8-10); elle est « sainte, juste, bonne, spirituelle » (Rom. 7, 12. 14. 16); elle est si exigeante que l'homme ne peut pas faire le bien qu'elle demande (Rom. 7, 18).

D'autres théologiens croient trouver dans ce dernier fait, dans notre impuissance à faire le bien, la raison pour laquelle l'Apôtre a cru devoir assigner à la loi un autre but que celui d'amener l'homme à la justice voulue de Dieu. Il est certain que Paul a senti, avant et après sa conversion, l'impossibilité d'accomplir la loi. Mais ce n'était pas une raison pour contester à la loi la tâche, la mission que lui attribuaient les Juifs et les chrétiens, de rendre l'homme juste devant Dieu. Or, c'est cette mission, cette *intention* dans la pensée de Dieu que Paul conteste à la Loi.

Nous admettons parfaitement que l'impuissance de l'homme à faire le bien, et même le caractère purement extérieur de l'obéissance légale, soient entrés comme éléments dans les vues de Paul sur la loi; mais ces raisons ne sont venues que confirmer, fortifier et expliquer une conviction existante; elles n'ont pas *produit* la conviction. Elles ont pu servir, dans la controverse, à la défense de la doctrine de Paul; elles n'en sont pas la raison d'être.

On a aussi fait valoir l'argument paulinien que, loin de donner la vie, la loi *tue* (2 Cor. 3, 6. 7); et l'on a vu dans l'antithèse entre la puissance vivifiante de l'Évangile et l'aiguillon de la mort (1 Cor. 15, 56), l'origine des

idées de l'Apôtre sur la loi. Mais nous ferons remarquer qu'ici il y a chez beaucoup de théologiens une confusion entre la *loi* elle-même et la *sanction* de la loi. La loi ne tue pas : elle *commande*. Il se peut que, dans la pensée de Paul, il y ait aussi eu quelque confusion sur ce point ; nous sommes très enclin à l'admettre. Et l'Apôtre a pu, non sans succès, faire valoir cet argument, qui porte encore aujourd'hui. Mais ce n'était, en définitive, qu'un *argument*, et non pas la raison dernière de la conviction si inébranlable de l'Apôtre ; car celui-ci devait bien se dire que la loi ne tue pas ceux qui l'observent.

Les adversaires de Paul n'avaient pas de peine à relever l'insuffisance d'arguments de cette nature. Leur position était très forte : ils avaient pour eux la tradition et l'interprétation historique de l'Écriture ; et ils ont dû opposer à Paul texte sur texte, syllogisme sur syllogisme, et le serrer de près. Aussi quand il se sent acculé, il finit toujours par avoir recours à son argument suprême, qui est l'argument décisif dans sa conscience : « Si la justice s'obtient par la loi, *Christ est mort en vain !* » (Gal. 2, 21.) « Si vous vous faites circoncire, *Christ ne vous sert de rien !* » (Gal. 5, 2.) « Vous qui cherchez la justice par la loi, *vous êtes séparés de Christ !* » (Gal. 5, 4.) Un fait inébranlable dans la conviction de l'Apôtre, c'est que l'œuvre du Messie a pour but la justification de l'homme devant Dieu ; *donc* la loi ne peut avoir ce but. Voilà la raison dernière de la thèse de Paul. La négation de la justice par la loi n'est que l'expression, sous une autre forme, de la foi en la valeur absolue de l'œuvre rédemptrice du Christ. Aussi l'Apôtre est-il beaucoup plus fort quand il dé-

fend sa thèse négative, que lorsqu'il entreprend d'exposer et de justifier ses idées positives sur le rôle de la loi.

Cependant Paul ne pouvait s'en tenir à la simple négation. Son esprit spéculatif devait le pousser à se rendre compte de la mission divine de la Loi dans le monde ; et ses contradicteurs, au besoin, le forçaient à s'expliquer sur ce point. Voyons à quelle idée il s'est arrêté.

Une conviction de l'Apôtre, tout aussi inébranlable que sa foi en l'œuvre du Messie, c'est sa foi en le plan divin du salut. Tout, dans ce plan, depuis l'alliance conclue avec Abraham jusqu'à la dernière parole du dernier prophète, converge vers un même but : la rédemption par le Christ. La Loi a donc eu une mission en vue de cette œuvre. Paul le dit explicitement : « La loi a été un pédagogue *en vue de Christ*, » — εἰς Χριστόν (Gal. 3, 24). C'est là une prémisse paulinienne qu'il ne nous est pas permis de perdre de vue. C'est le point de départ de la thèse positive sur le rôle de la Loi.

La question qui se pose maintenant, est de savoir quelle espèce de ministère a dû, dans le plan de Dieu, incomber à la loi. Ce ministère, selon Paul, n'a pu être autre que celui de *mettre en lumière le péché de l'humanité*, afin que la miséricorde de Dieu en Jésus-Christ éclatât avec une splendeur d'autant plus grande. « La loi est intervenue, dit-il, *afin que le péché abondât*, » — νόμος παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα. « Or, là où le péché a abondé, la grâce a surabondé, » — ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις (Rom. 5, 20).

Le rôle providentiel de la loi a donc été de mettre le

péché en relief, et cela objectivement et subjectivement, dans la *vie* et dans la *conscience* de l'humanité. Voilà la thèse positive de l'Apôtre.

Saint Paul nous montre d'une façon très topique, dans le chapitre 7 des Romains, cette action de la loi. « Sans la loi, dit-il, le péché est mort » (v. 8) ; « je ne connaissais pas le péché sans la loi » (v. 7) ; « je n'aurais rien su de la convoitise, si la loi n'eût dit : Tu ne convoiteras point. C'est de ce commandement que le péché prit occasion pour produire en moi toutes sortes de convoitises. Quand arriva la loi, le péché se réveilla dans toute sa vigueur, car le péché me séduisit en prenant occasion du commandement » (v. 7. 8. 9. 11). La loi est « la puissance du péché, » — ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας (1 Cor. 15, 56). Elle a été donnée « pour favoriser le péché, » — παραβάσεων χάριν (Gal. 3, 19) (1). La loi a donc, non seulement pour effet accidentel, mais pour tâche providentielle, d'exciter, de multiplier, d'aggraver le péché.

En amenant ainsi le péché à son entier épanouissement, la loi devait éveiller dans l'homme la *conscience du péché*, de la culpabilité. « C'est par la loi, dit l'Apôtre, que vient la connaissance du péché, » — διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας (Rom. 3, 20). La loi a sollicité le péché, elle l'a fait apparaître dans son caractère odieux, dans sa vraie « nature de péché » (ἡ ἁμαρτία, ἵνα φανῇ ἁμαρτία),

(1) Littéralement, παραβάσεων χάριν veut dire simplement : à cause des transgressions. Mais la préposition χάριν implique une idée *favorable*. Il faut donc sous-entendre : en faveur des transgressions, pour favoriser les transgressions. L'idée ici est la même que Rom. 5, 20 : « La loi est intervenue, afin que le péché abondât. »

« afin que le péché fût reconnu comme éminemment condamnable, — ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλός (Rom. 7, 13).

Mais, objectera-t-on, si c'est là le rôle de la loi, « la loi n'est-elle pas une chose mauvaise ? » (Rom. 7, 7.) « A Dieu ne plaise ! » répond l'Apôtre. La loi est « sainte, juste, bonne » (Rom. 7, 12), elle est « spirituelle » (Rom. 7, 14); — et par cette désignation de « spirituelle » l'Apôtre entend dire que la loi n'est pas un produit de la volonté de l'homme, mais qu'elle est d'origine supérieure, céleste, divine. On ne saurait mieux exprimer le caractère providentiel de la loi. Dieu a donné à la loi la mission de produire un redoublement du péché dans le monde, afin que tous, Juifs et païens (les païens aussi ont une loi : elle est inscrite dans leur cœur, Rom. 2, 15), reconnaissent leur état infiniment coupable et misérable, et ne songent pas à se glorifier de leurs vertus et de leur propre justice. Dieu a donné la loi, « afin que toute bouche soit fermée, et que tout le monde soit reconnu coupable devant Dieu » (Rom. 3, 19); « il a renfermé tous les hommes dans la désobéissance, pour faire miséricorde à tous » (Rom. 11, 32); « il a étendu sur tous la domination du péché, afin que la promesse ne pût être obtenue que par la foi en Jésus-Christ » (Gal. 3, 22).

Les arguments psychologiques tirés de l'expérience personnelle, et dont chaque observateur peut constater la vérité, avaient certainement leur valeur relative. Ils prouvaient qu'à l'occasion une défense provoque la

transgression. Les païens aussi avaient dit : *Nitimur in vetitum semper, cupimusque negata* (Ovide).

Mais cet *effet accidentel* de la loi ne prouvait pas encore la thèse étrange, que la loi avait pour *mission providentielle* de faire abonder le péché. Paul lui-même devait avoir le sentiment de l'insuffisance de sa preuve, d'autant plus qu'il ne pouvait pas, selon son habitude, l'étayer sur des arguments historiques et exégétiques. Aussi l'Apôtre ne semble-t-il pas avoir porté de préférence la discussion sur ce terrain. Ce qui lui importait, ce n'était pas de professer une théorie sur le rôle de la loi, mais de prouver le caractère *transitoire* de la loi, afin de montrer en Christ *la fin* de la loi (Rom. 10, 4). Et ici, il avait un terrain plus solide sous les pieds. Il pouvait en appeler à la philosophie de l'histoire et, grâce à l'exégèse allégorique, aussi à l'Écriture.

Au point de vue de l'histoire, nous entrons dans la grande conception du développement de l'humanité conçue comme unité personnelle. L'humanité, comme l'individu, a son enfance et son âge mûr. Or, l'enfant — dès qu'il est sorti du bas âge — est placé sous la surveillance, sous la férule « de précepteurs, d'instructeurs, de pédagogues » (Gal. 4, 2), jusqu'au jour fixé par le père ; — « de même nous aussi, » — οὕτως καὶ ἡμεῖς. « Lorsque nous étions enfants, nous étions asservis aux prescriptions temporaires de la loi » (στοιχεῖα τοῦ νόμου), jusqu'au jour de la majorité, de la libération, marquée par la venue du Christ (Gal. 4, 3. 4). « Ainsi la loi a été notre pédagogue en vue de Christ, » — ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς τὸν Χριστόν (Gal. 3, 24).

Il y a dans ce passage important quelques points

qu'il s'agit de préciser, afin de bien dégager l'idée de Paul. Tout d'abord il ne faudrait pas entendre le terme de *pédagogue* dans le sens de guide, de directeur, et ne pas traduire, comme l'a fait M. Segond : « La loi a été notre maître pour nous conduire à Christ. » La loi, aux yeux de Paul, n'a pas cette mission pédagogique directe ; elle a, au contraire, comme nous l'avons vu plus haut, la tâche de solliciter et de multiplier les transgressions, ce qui ne rentre, certes, pas dans la tâche du pédagogue. Pour ne pas se méprendre sur la pensée de Paul, il ne faut pas placer l'accent sur le ministère *éducateur* du pédagogue, que Paul n'avait pas en vue, mais sur le caractère *temporaire* du préceptorat. Ce que Paul veut montrer par sa comparaison, ce n'est pas le rôle, le but de la loi ; mais son caractère *transitoire*. Cela ressort des deux autres comparaisons qui viennent se confondre avec celle du pédagogue : la comparaison de la loi avec un *geôlier*, et celle du peuple d'Israël avec un *esclave*.

Avant la venue de Christ, dit Paul, « nous étions enfermés (συγκλεισμένοι, *tenus sous clef*) sous la garde de la loi (ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα), en vue de la foi » (Gal. 3, 23). Ici, il n'est plus question d'un ministère éducateur. Le geôlier n'a pas cette mission. Aussi M. Segond a-t-il parfaitement traduit εἰς πλῆσιν par : « en vue de la foi. » Or, le εἰς du verset suivant (« c'est ainsi que la loi a été notre pédagogue εἰς Χριστόν ») est absolument parallèle à celui qui précède ; le ὥστε (*ainsi, de même*) l'indique clairement. Il faut donc aussi traduire εἰς Χριστόν par : « en vue de Christ. » Dans sa comparaison philosophico-historique, l'Apôtre devait em-

ployer le terme de pédagogue ; mais au point de vue de l'idée à exprimer, la charge du geôlier répondait parfaitement à la pensée, ainsi que les termes de « tuteur » et d' « administrateur » (ἐπίτροπος, οἰκονόμος) que Paul emploie indifféremment et concurremment avec celui de pédagogue.

De même pour la comparaison avec l'enfant. Elle rentrait dans la conception philosophico-historique. Mais comme il ne s'agissait pas d'exprimer l'idée d'une éducation à faire, et que l'Apôtre n'entendait parler que de la *délivrance* à l'âge de la majorité, il pouvait, en abandonnant la comparaison du préceptorat, présenter tout aussi bien son idée, en comparant Israël sous la loi à un *esclave* : « Vous n'êtes donc plus esclaves, mais fils et héritiers par la grâce de Dieu » (Gal. 4, 7). « Ne vous laissez plus mettre sous le joug de la servitude, — μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχσεσθε (Gal. 5, 1). Nous retrouvons cette conception à travers toutes les Epîtres de Paul. L'Apôtre considérait la loi comme un *joug*, et la vie sous la loi comme *esclavage*. Seulement c'était un joug, un esclavage voulus de Dieu « en vue de Christ ».

Les païens aussi, comme les Juifs, avaient leurs geôliers, leurs précepteurs, leurs « pauvres et faibles prescriptions, » — ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα (Gal. 4, 9). On sent que Paul a dû être parfois embarrassé de ne pouvoir appliquer tous ses raisonnements aux païens ; il y a chez lui une tendance très marquée à assimiler, dans la mesure du possible, les païens aux Juifs. Cela cadrerait mieux avec sa conception philosophique de l'unité du genre humain. Nous avons vu que l'Apôtre

supplée à l'absence d'une loi divine positive chez les païens, par la loi de la conscience. Il s'agissait là de la loi morale. Ici il est question des prescriptions locales, particularistes, transitoires, telles qu'elles se trouvent spécialement dans le code lévitique. Comme les païens n'avaient pas ce code, et que cependant le Christ les avait délivrés, eux aussi, « du joug de la servitude, » Paul assimila aux ordonnances juives les différentes pratiques civiles et religieuses du paganisme, qui formaient pendant avec les prescriptions du code lévitique.

L'Apôtre comprend toutes ces lois, juives et païennes, sous le terme de στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal. 4, 3; comp. v. 9). Nous n'avons pas, en français, de mot correspondant. Luther a fait un coup de maître en rendant στοιχεῖα (*elementa*, en latin) par *Satzungen*, mot bien topique pour désigner les petites prescriptions légales. Et τοῦ κόσμου, nous voudrions le rendre par « de ce monde, » « temporaire, » qui n'a pas ses racines dans le monde supérieur, divin, comme les lois morales par exemple.

Un fait digne de remarque, c'est que chez les païens Paul distingue parfaitement la loi morale, inscrite dans la conscience, des prescriptions légales et temporaires comprises dans les στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Cela nous prouve que la distinction entre ces deux sortes de lois existait dans la pensée de l'Apôtre, et que seule la puissance de la tradition théologique juive, qui avait fondu la *Thora* en une unité indivisible, et sous l'influence de laquelle l'Apôtre se trouvait inconsciemment malgré sa grande indépendance d'esprit, a empêché celui-ci de formuler aussi théoriquement la distinction.

Qu'on ne se méprenne pas toutefois sur la pensée de Paul. Quand il demande aux païens : « Voulez-vous de nouveau retourner à ces pauvres et faibles prescriptions ? » ce ne sont pas les pratiques du paganisme qu'il a en vue, et auxquelles il craindrait de voir retourner les ethno-chrétiens ; ce sont les pratiques correspondantes du judaïsme. L'Apôtre les avertit de ne pas prêter l'oreille aux prédications des judéo-chrétiens qui voudraient les contraindre à se faire circoncire et à observer toutes les ordonnances du code lévitique. « Demeurez fermes dans la liberté, leur dit-il, et ne vous laissez pas de nouveau mettre sous le joug de la servitude ; si vous vous faites circoncire, Christ ne vous sert de rien » (Gal. 5, 1-2). Depuis la venue du Christ, Paul ne voit plus de différence entre les prescriptions particularistes des païens et celles des Juifs ; non qu'il les place sur la même ligne, quant à leur valeur intrinsèque, mais il les assimile quant à leur caractère oppressif et temporaire. Les unes et les autres sont également périmées. Ce n'est donc pas comme un directeur ou comme un guide — comme le Jean-Baptiste de Jésus-Christ — que Paul entend nous présenter la loi mosaïque ; c'est uniquement le caractère *transitoire* de cette loi qu'il vise dans la comparaison philosophico-historique que nous venons d'étudier.

Cette manière de voir est confirmée par les preuves exégétiques de l'Apôtre.

La promesse, dit Paul (Gal. 3, 15-23), a été faite « à Abraham et à sa semence, » — Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ. Or, continue l'Apôtre, le texte porte « *semence* » au sin-

gulier; ce terme ne se rapporte donc pas à plusieurs *se-mences*, mais à *une seule*, laquelle est Christ. Et si déjà l'on respecte le testament d'un homme, sans y changer un mot, à plus forte raison le testament de Dieu ne saurait-il être modifié : le testament subsiste donc. La Loi qui est survenue 430 ans après, n'a rien pu y modifier. En outre, Dieu a traité directement et personnellement avec Abraham, tandis qu'il s'est servi d'intermédiaires — d'anges et de Moïse — pour donner la Loi. Le contrat personnel, immédiat, entre Dieu et l'homme, a une valeur absolue, que ne saurait avoir un message par une série d'intermédiaires. Mais ce message serait-il donc contraire à la promesse? Loin de là ! seulement son but était de tenir le peuple dans la discipline jusqu'au jour de la réalisation de la promesse par la venue du Christ.

Ce passage est un des plus discutés, et peut-être le plus difficile à comprendre des Epîtres pauliniennes. Nous en avons donné une paraphrase qui nous semble rendre exactement la pensée de l'Apôtre et nous dispense d'une exégèse détaillée. Nous croyons être d'autant plus sûrement dans le vrai que cette interprétation concorde absolument avec l'ensemble des notions pauliniennes, telles qu'elles ressortent de notre étude. Elle est, de plus, confirmée par l'allégorie du chapitre suivant.

Paul rappelle (Gal. 4, 22-31) l'histoire de la naissance d'Ismaël et d'Isaac, fils d'Abraham, nés, le premier d'Agar, l'esclave, le second de Sara, l'épouse ; et l'expulsion de l'esclave et de son fils (Gen. 16 ; 17 ; 21). Au récit biblique se mêlent quelques éléments de la tradition juive. Selon la Genèse, ce n'est pas Dieu, c'est Sara

qui demande l'expulsion d'Agar; et l'Ecriture ne relate rien d'une persécution d'Isaac par Ismaël. Mais pour notre question, nous devons prendre l'histoire telle qu'elle se présentait aux souvenirs de Paul. L'Apôtre en donne une interprétation allégorique, — *τινα ἐστὶν ἀλλεγωρούμενα*.

Nous ne saurions nous ranger à l'avis de M. Reuss, qui dit à propos de ce passage : « Il est de toute évidence que Paul regarde l'histoire d'Agar et de Sara comme une pure allégorie, sans fond réel et objectif ; autrement son raisonnement n'aurait pas la moindre valeur » (*Bible, Ep. Paul. I*, p. 118). Quand un théologien dit : « il est de toute évidence, » il faut se méfier. Si Paul n'avait pas été convaincu de la vérité historique du récit de la Genèse, il lui aurait été impossible de parler d'Abraham, de la promesse, de l'alliance, de la naissance miraculeuse d'Isaac, de la circoncision, de la postérité d'Abraham, comme il le fait dans ses Epîtres. Mais d'après la méthode exégétique de son temps, il lui était permis de voir dans ces faits historiques un sens supérieur, un enseignement divin, mystérieux, caché, que l'allégorie devait découvrir sous le fait apparent. Nous dirions aujourd'hui que la tâche de l'allégorie était de dégager l'esprit de la lettre. Considéré à ce point de vue, le raisonnement de Paul conserve toute sa valeur, même en admettant, ce qui pour nous est hors de doute, que Paul a cru à la parfaite historicité du récit qu'il allégorise.

« Le fils de l'esclave naquit selon la chair, et celui de la femme libre naquit selon l'esprit, en vertu d'une promesse, » c'est-à-dire que, par une dispensation mer-

veilleuse de Dieu, Sara mit au monde Isaac, alors qu'elle était déjà parvenue à un âge où, d'après les lois de la nature, la femme ne peut plus concevoir. Dieu, en agissant ainsi, avait ses vues mystérieuses. Quel est l'enseignement divin, l'interprétation « spirituelle » de cette histoire ? Paul nous l'explique : « Ces femmes sont deux alliances. Agar, l'esclave, enfante pour la servitude ; elle représente le peuple d'Israël, qui est dans l'esclavage de la Loi. Sara, la femme libre, est la mère des enfants *spirituels*, des hommes libres. Vous, frères, comme Isaac, vous êtes enfants de la promesse. Et de même qu'alors celui qui était né selon les lois de la nature persécutait celui qui était né selon l'esprit, de même aujourd'hui les esclaves de la Loi nous persécutent, nous qui ne sommes pas sous le joug. Mais que dit l'Écriture : *Chasse l'esclave et son fils, car le fils de l'esclave n'héritera pas avec le fils de la femme libre*. C'est pourquoi, frères, nous ne sommes pas enfants de l'esclave, mais de la femme libre. C'est pour la liberté que Christ nous a affranchis. »

Nous accordons volontiers qu'une telle exégèse laisse beaucoup à désirer. Luther dit : *Es ist das Argument zum Stich zu schwach* (1). Mais la question n'est pas de savoir si Paul a été heureux dans le choix de ses preuves et dans l'interprétation de ses textes ; il ne s'agit pas de savoir *comment* il a prouvé, mais *ce qu'il* a entendu prouver. Or, ce qu'il a voulu enseigner est bien clair :

(1) Si justitiam fidei contra justitiam operum fortioribus argumentis Paulus non probasset, nihil efficeret hac allegoria (Lutherus, Epist. ad Galatas, ed. Erl., t. II, p. 249).

c'est le caractère temporaire, transitoire de la Loi, et la *libération de la Loi* par le Christ.

Si maintenant nous rassemblons ces preuves, ces raisonnements, ces assertions accidentelles, tous ces éléments épars et fragmentaires, nous parvenons sans trop de peine à reconstituer la notion paulinienne de la loi.

La Loi fait partie intégrante du plan du salut. Elle en est un des facteurs essentiels. Et à ce point de vue, la loi devait concourir, pour sa part, à la réalisation du salut de l'humanité. Dans ce sens, le salut de l'humanité pouvait être considéré comme le but de la loi; et Paul pouvait dire : « La loi nous a été donnée *pour la vie*, » — εἰς ζωὴν (Rom. 7,10). — Quel a été, dans ce plan de salut, le rôle de la loi ? Elle devait, par antithèse, mettre en lumière la miséricorde de Dieu en Jésus-Christ. Elle devait faire ombre, pour mettre en relief l'œuvre rédemptrice du Messie. Elle devait faire éclater le péché dans son universalité et dans la plénitude de sa puissance malfaisante, afin que, d'une part, nul homme ne pût se faire gloire de ses vertus et se figurer avoir un mérite devant Dieu, et que, d'autre part, la grâce de Dieu apparût dans sa splendeur, dans son immensité, dans son caractère absolu. A ce point de vue, le rôle de la loi était de *multiplier les péchés*, et Paul pouvait dire : « La loi a été donnée afin que le péché abondât » (Rom. 5,20). — Mais cette multiplication des péchés elle-même avait pour but de mettre en évidence l'œuvre de Christ. L'œuvre de Christ pouvait donc également être considérée comme but de la Loi. C'est là le

sens précis de cette parole de Paul : « La loi a été notre pédagogue *en vue de Christ* » (Gal. 3, 24). — Et comme, enfin, ce n'est que par la foi que nous pouvons nous approprier le salut acquis par Christ, et que cette foi suppose précisément le renoncement à tout mérite personnel, la loi, qui avait pour but d'anéantir toute possibilité de recours à notre propre justice, a été également donnée « *en vue de la foi* » (Gal. 3, 23). — Voilà donc la mission de la loi considérée sous quatre points de vue différents : la loi a été donnée pour *multiplier les péchés*, pour *produire la foi*, pour *conduire à Christ*, pour *donner la vie*, — παραδόσω χάριν, εἰς πίστιν, εἰς Χριστόν, εἰς ζωήν, — et tous les quatre énoncés ne sont que quatre expressions différentes de la même notion fondamentale.

Ainsi se concilient bien des assertions contradictoires dans la forme, qui, vues sous leur vrai jour, ne présentent que la même conception sous des aspects différents. Il y a, selon nous, une conséquence et une unité parfaites dans la notion paulinienne de la loi ; et cette notion est une des créations à la fois les plus personnelles et les plus grandioses du génie spéculatif sur l'Apôtre.

Cependant, si nous nous arrêtons ici, notre exposé des idées de saint Paul sur la loi présenterait une lacune. Nous n'avons étudié que ce que nous pourrions appeler la notion *dogmatique* de la loi. A côté de la notion dogmatique, Paul en a une autre que nous appellerons la notion *morale*. Il y a, dans les idées de Paul sur la loi, une dualité analogue à celle de ses idées sur le

péché. Et cette dualité n'est pas un des traits les moins originaux de la pensée paulinienne.

Nous trouvons dans les Epîtres de nombreux passages, et nous en avons déjà vu, où Paul semble avoir mis complètement de côté la notion de la loi telle que nous venons de l'exposer, et où il parle du νόμος comme d'une législation en vigueur, parfaitement légitime, et dont il reconnaît lui-même l'autorité. Ainsi, par exemple, quand il traite de la rémunération due aux prédicateurs de l'Evangile, il en appelle à la loi mosaïque : « Car il est écrit dans la loi de Moïse : Tu n'emmuselleras point le bœuf qui foule le grain » (1 Cor. 9, 9). Et il ajoute explicitement : « Dieu parle ainsi à cause de nous. » Il commande aux femmes d'être soumises, « selon que le dit aussi la loi » (1 Cor. 14, 34). Il écrit aux Romains (ch. 2, 13) : « Ce ne sont pas ceux qui écoutent la loi qui sont justes devant Dieu, mais ceux qui la mettent en pratique. » « La circoncision est utile, si tu observes la loi ; mais si tu la transgresses, ta circoncision devient incirconcision » (v. 25). Il y a des païens qui, « sans avoir la loi, font naturellement ce que prescrit la loi ; ils montrent ainsi que l'œuvre de la loi est écrite dans leur cœur » (v. 14). Dans tous ces passages, la loi est considérée comme une autorité divine ayant une valeur permanente, et cela non seulement dans ses parties morales, mais aussi dans telle prescription spéciale, civile. Paul attache ici à la loi le même sens que le commun des mortels. La loi est donnée pour être observée, et non pour être transgressée. Elle est un frein pour les passions, une digue opposée aux débordements du péché. Sous ce rapport, la loi mosaïque par-

ticipe aussi dans la pensée de Paul, au caractère et au but de toute loi. Celui qui l'observe fait bien; celui qui la transgresse fait mal; et chacun sera récompensé ou puni selon ses œuvres (Rom. 2, 6). C'est, on le voit, la notion vulgaire, courante de la loi; et la différence entre cette notion et la précédente est manifeste, nous pourrions dire radicale.

Comment expliquer cette différence, qui est d'autant plus frappante que Paul semble ne pas s'en être rendu compte? On a répondu que, lorsque Paul est sur le terrain pratique, il oublie ses théories (Pfleiderer, *Paulin.*, p. 79; Baur, *Neutest. Theol.*, p. 181). Cette réponse ne nous satisfait pas. Paul était trop bon logicien pour se contredire ainsi à quelques lignes de distance. A notre avis, il faut chercher l'explication de ce fait dans un double ordre d'idées.

D'une part, la législation mosaïque contenait des lois civiles indispensables à toute société organisée. Paul ne pouvait pas vouloir l'abolition de ces lois, pas plus qu'il ne voulait jeter par-dessus bord les lois morales. D'autre part, la grande habitude de chercher sous le sens littéral de l'Ecriture un sens caché, mystique, divin, avait amené l'Apôtre à avoir pour ainsi dire deux Ecritures : une Ecriture inférieure, au sens littéral, et une Ecriture supérieure, au sens « spirituel. » Eh bien, nous croyons que l'Apôtre a, plus ou moins inconsciemment, transporté cette dualité dans sa notion de la loi; en sorte qu'il avait dans son esprit deux codes de lois superposés, dont la ligne de démarcation était flottante : le code inférieur, vulgaire, nécessaire pour la vie sociale. pour la police de l'Etat; et le code supérieur, spirituel,

chargé du rôle que nous avons vu. C'est le code mosaïque au point de vue de son rôle providentiel, « spirituel, » qui était arrivé à sa fin par la venue du Christ; quant à l'autre, il conservait toute son autorité, son rôle et son but; et Paul pouvait en appeler à cette loi d'autant plus aisément qu'il avait conservé dans l'Eglise l'usage de l'Ancien Testament, et qu'il citait fréquemment le Livre sacré, la *Thora*, comme une autorité divine.

Mais dans les préoccupations de l'Apôtre, cette conception *morale* de la loi était au second plan; elle ne paraît qu'incidemment. Toute la lutte portait sur la notion *dogmatique*. Là, Paul se trouvait en face de redoutables adversaires. On l'accusait de « fausser la parole de Dieu » (2 Cor. 4, 2). Et si nous nous plaçons uniquement au point de vue historique et exégétique pour juger du débat, nous devons reconnaître que la conception paulinienne de la loi n'était pas soutenable. D'après le Pentateuque, Moïse n'a pas reçu et promulgué la loi pour exciter les Israélites à commettre encore plus de péchés; et aucun Prophète n'a jamais attribué un tel rôle à la loi. Paul innovait incontestablement. Et cependant, au fond, il était dans le vrai. Eclairé par l'esprit de Dieu, il avait jeté un regard dans la grande pédagogie divine, et il avait reconnu en Christ la fin de la Loi. Avec le coup d'œil du génie religieux, il avait entrevu la fin d'une grande période de l'humanité, et l'ouverture d'une période nouvelle. Au règne de la Loi, succédait le règne de la Foi. Mais comme tous les pionniers de la pensée religieuse, comme tous les grands initiateurs, comme tous les réformateurs, il avait contre lui la *lettre* et les zélateurs de la lettre. Convaincu au

fond de l'âme d'être dans la vérité, mais embarrassé par la lettre de l'Écriture, Paul, pour se défendre, a eu recours à l'allégorie. Nous dirions aujourd'hui qu'il a cherché à substituer l'esprit à la lettre; à couler de nouvelles idées dans les vieilles formules. Il a pu faire à l'occasion des concessions qu'il jugeait opportunes (Act. 16, 3); mais dans le principe, « il n'a pas cédé d'une semelle » (Gal. 2, 5).

Une accusation qui a dû lui aller encore plus à cœur que celle de « fausser la Parole de Dieu, » fut l'accusation de « prêcher ses propres idées, et non celles de Jésus-Christ » (2 Cor. 4, 5). Là aussi, ses adversaires avaient l'avantage de la position. Ils avaient été les disciples immédiats de Jésus; ils avaient vu, entendu, suivi le Maître; ils pouvaient se réclamer de son enseignement. Paul, sous tous ces rapports, était dans l'infériorité. S'il avait connu certaines paroles de Jésus touchant la loi et le péché, il eût pu s'en servir, mieux que de l'Ancien Testament, pour se défendre. Mais il était d'une grande ignorance au sujet de la vie et de l'enseignement du Seigneur. Il n'avait qu'une seule réponse aux objections : celle d'avoir vu, lui aussi, le Christ, et d'être éclairé par son esprit.

Et c'est précisément la vue de la « splendeur de la gloire de Christ » (2 Cor. 4, 4. 6) qui lui a fait connaître tout le néant de sa justice légale, de ses privilèges, de ses mérites personnels; en un mot, c'est en « gagnant le Christ » qu'il a appris « à regarder tout le reste comme de la boue » (Phil. 3, 8).

Luther a suivi le chemin inverse. En s'appliquant de toutes ses forces à observer strictement les comman-

dements de Dieu et de l'Eglise, il est arrivé à la conscience accablante de l'entière vanité de sa propre justice ; et alors, surtout en présence du témoignage de saint Paul, il a fini par voir la « splendeur de la gloire de Christ, » et par considérer tout le reste « comme de la boue. » L'expérience de Luther est la contre-épreuve de la vérité de la doctrine paulinienne de la loi.

A ce point de vue, le rôle de la loi est toujours celui que lui assigne l'Apôtre. Elle provoque la manifestation du péché, et nous fait arriver par cette voie à la conscience de notre culpabilité et du néant de notre propre justice ; alors nous aspirons à la délivrance, qui nous est offerte dans l'Evangile de Christ. Bien que le ministère *spécial et immédiat* de la loi ne soit pas de nous conduire à Christ, la prédication de la loi produit cependant en nous un effet dont la *conséquence* doit être la recherche et l'acceptation de l'Evangile. Et, dans ce sens, nous pouvons aussi dire que la loi est *un pédagogue qui nous conduit à Christ*. C'est là la substance même de la pensée de l'Apôtre ; c'est la vérité fondamentale et immuable de la notion paulinienne de la loi.

DEUXIÈME PARTIE

LA RÉDEMPTION

CHAPITRE I

LA MISÉRICORDE DE DIEU.

La grande préoccupation dogmatique de saint Paul est de montrer le néant de la justice propre de l'homme, et de mettre en lumière la miséricorde absolue de Dieu. Nous avons trouvé cette tendance à la base de la notion dogmatique du péché et de la notion dogmatique de la loi. L'Apôtre a aussi examiné la question en elle-même.

« Il n'y a point de distinction, dit-il ; tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu (1) ; et ils sont gratuitement justifiés par sa grâce, » — δωρεάν, τῇ αὐτοῦ χάριτι (Rom. 3, 23). « Cela ne vient pas de vous, c'est le don de Dieu (οὐκ ἐξ ὑμῶν θεοῦ τὸ δῶρον) ; « ce n'est point par les

(1) Nous entendons l'expression de « privés de la gloire de Dieu » dans le même sens que « afin que personne ne se glorifie » (Eph. 2, 9. Comp. Rom. 3, 27 : « où donc est le sujet de se glorifier ? » et 1 Cor. 1, 29 : « afin que nulle chair ne se glorifie devant Dieu »).

œuvres, afin que personne ne se glorifie » (Eph. 2, 8. 9.) Les termes de *gratuitement*, de *grâce*, de *don*, marquent bien, surtout dans leur opposition à tout mérite personnel, le *caractère absolu* de la miséricorde divine. Il importe de retenir cette prémisse, si l'on ne veut s'exposer à faire fausse route dans l'interprétation des antithèses de l'Apôtre, qui frisent parfois le paradoxe.

C'est dans l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ que se sont révélés à Paul, dans toute leur splendeur et leur insondable profondeur, la grâce, la miséricorde, l'amour de Dieu. « Dieu, qui n'a point épargné son propre Fils, mais qui l'a livré pour nous tous, ne nous donnera-t-il pas toutes choses avec lui ? » (Rom. 8, 32.) « Christ est mort pour les impies : or, c'est à peine pour un juste que quelqu'un mourrait ; mais Dieu prouva son amour pour nous en ce que Christ mourut, lorsque nous étions encore pécheurs ; à plus forte raison serons-nous sauvés par lui de la colère, maintenant que nous sommes justifiés en son sang » (Rom. 5, 6-9). « Dieu qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous a aimés, bien que nous fussions morts par nos péchés, nous a fait revivre avec Christ » (Eph. 2, 4. 5). « Tout cela vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui par Christ » (2 Cor. 5, 18). « Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, qui nous a bénis de toutes sortes de bénédictions spirituelles en Christ » (Eph. 1, 3).

Nous ne nous arrêterons pas à développer les nuances entre l'amour (*ἀγάπη*), la miséricorde (*ἐλεος*), et la grâce (*χάρις*) de Dieu. L'amour est l'attribut divin. Placé en présence du pécheur, l'amour donne naissance à la mi-

séricorde, et la grâce est l'amour dans son application effective et personnelle au pécheur. Les trois termes expriment la même idée sous différentes faces, et Paul les emploie fréquemment l'un pour l'autre. Nous pouvons, sans aucun inconvénient, les considérer comme synonymes. Des idées analogues sont exprimées par *εὐδοκία* (la bienveillance, la bonne volonté), *χρηστότης* (la bonté), *φιλανθρωπία* (l'amour des hommes, la sympathie), *μακροθυμία* (la longanimité), *ἀνυχή* (le support, la patience), Eph. 1, 5; Gal. 1, 15; 1 Cor. 1, 21; Rom. 2, 4; Eph. 2, 7; Tite 3, 4; Rom. 9, 22; 3, 26. Toutes ces vertus divines ont leur source dans l'amour.

Ce qui, dans la pensée de Paul caractérise l'amour de Dieu, ce qui lui donne sa valeur infinie, et le met « au-dessus de tout entendement » (Eph. 3, 18. 19), c'est qu'il s'exerce à l'égard du *pécheur*, de l'adversaire, de l'ennemi, de l'offenseur; et cela, non en présence de quelque œuvre de justice (Tite 3, 5), ou de quelque bon mouvement chez celui-ci, mais en présence de sa rébellion et de son inimitié. Ce ne sont pas des larmes de repentance qui ont touché le cœur de Dieu et provoqué sa miséricorde; non : « l'homme prend plaisir au mal, son cœur est endurci, nul ne cherche Dieu; tous sont pervers; il n'y en a pas un qui fasse le bien, pas même un seul » (Rom. 1, 32; 2, 5; 3, 11. 12). En face de cette corruption universelle, entraînant l'humanité vers une catastrophe effroyable, le Créateur, qui « n'a pas destiné l'homme à la colère, mais à l'obtention du salut » (1 Thess. 5, 9), se sent ému dans ses entrailles de père, et prend le conseil d'arracher à la ruine ceux qui voudraient se laisser sauver. Toute l'initiative de cette

œuvre de miséricorde revient à Dieu, à Dieu seul ; l'homme n'y est pour rien. C'est là ce que l'Apôtre appelle la « richesse de la bonté et de la grâce de Dieu, » « la largeur, la longueur, la profondeur et la hauteur » de son amour (Rom. 2, 4 ; Eph. 1, 7 ; 2, 4. 7 ; 3, 18). La miséricorde de Dieu est *absolue*.

Nous devons accentuer encore dans un autre sens ce caractère d'absoluité : la miséricorde divine est absolument *libre*. Certains interprètes modernes ne tiennent pas suffisamment compte de ce fait. En voyant le ravissement de Paul dans la contemplation de la miséricorde de Dieu, ils perdent de vue qu'aux yeux de l'Apôtre, il n'y a aucune contrainte morale dans cette miséricorde. A leur avis, Dieu ne peut faire autrement que de pardonner ; il y est *forcé* de par sa nature, qui est « amour ; » il y a pour lui une nécessité morale, voire métaphysique, d'offrir la grâce au genre humain.

Or, une miséricorde forcée n'est pas une vraie miséricorde, et ne saurait enlever ni notre enthousiasme, ni l'entière gratitude de notre cœur. Saint Paul n'a pas connu cette miséricorde tant soit peu fatale. Non, Dieu est libre ; il peut faire ou ne pas faire miséricorde selon son gré. « Il fait grâce à qui il veut, dit l'Apôtre, et il endureit qui il veut, car il a dit à Moïse : *J'accorderai ma grâce à qui je voudrai, et je serai miséricordieux envers qui je voudrai...* Le potier n'est-il pas maître de l'argile, pour faire avec la même masse un vase d'honneur et un vase pour un usage vil ? » (Rom. 9, 15. 18. 21.) D'après la conception paulinienne, Dieu agit absolument selon son bon plaisir ; « il opère toutes choses selon sa libre volonté » (Eph. 1, 11), et il n'y a rien dans

sa nature morale ou métaphysique qui puisse le contraindre à sauver les pécheurs. Aussi Paul n'enseignait-il pas le salut final de tous les hommes, comme il l'aurait fait (et comme le font, très conséquemment, les théologiens dont nous parlons) s'il avait admis un élément de contrainte dans la nature de l'amour divin.

L'amour forme le projet du salut, la *sagesse* en trace le plan. « Nous prêchons, dit l'Apôtre, la sagesse de Dieu, mystérieuse et cachée, dont Dieu, avant les siècles, s'est servi pour notre gloire » (1 Cor. 2, 7). Cette sagesse est aussi immense, aussi profonde, aussi incompréhensible pour l'homme que la miséricorde de Dieu. A l'homme naturel, elle apparaît comme folie. Mais c'est la sagesse humaine qui est folie, en comparaison de la sagesse de Dieu. Aussi faut-il avoir l'esprit même de Dieu pour entendre quelque chose à la sagesse divine. « La prédication de la croix, dit Paul, est une folie pour ceux qui périssent; car il est écrit : Je détruirai la sagesse des sages, et j'anéantirai l'intelligence des intelligents. Où est le sage? où est le scribe? où sont les savants de ce siècle? Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse de ce monde? Car puisque le monde avec sa sagesse n'a pas connu Dieu dans sa sagesse divine, il a plu à Dieu de sauver les croyants par une prédication taxée de folie. Et tandis que les Juifs exigent des miracles et que les Grecs demandent de la philosophie, nous, nous prêchons le Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais puissance et sagesse de Dieu pour ceux qui sont appelés. Car cette folie de Dieu est plus sage que les

pensées des hommes, et cette faiblesse de Dieu l'emporte sur la puissance des hommes... Ma prédication ne s'appuie pas sur la dialectique persuasive de la sagesse humaine, afin que votre foi soit fondée, non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu. Cependant, c'est une sagesse que nous prêchons ; seulement elle n'est pas de ce monde. C'est Dieu qui nous l'a révélée par son esprit. Car de même que personne ne sait ce qui se passe dans un homme, si ce n'est l'esprit de cet homme qui est en lui, de même personne ne sait ce qui est en Dieu, si ce n'est l'esprit de Dieu. Or, nous n'avons pas reçu l'esprit de ce monde, mais l'esprit qui vient de Dieu, afin que nous connaissions les choses que Dieu nous a données par sa grâce. Et nous en parlons, non avec des discours qu'enseigne la sagesse humaine, mais avec ceux que suggère l'Esprit, employant un langage spirituel pour les choses spirituelles. L'homme naturel n'entend rien aux choses de l'esprit de Dieu ; pour lui, elles sont une folie, et il ne peut les comprendre, parce que cela doit être jugé à l'aide de l'Esprit. Car, qui est-ce qui connaît la pensée du Seigneur pour l'instruire ? Mais nous, nous avons la pensée de Christ » (1 Cor. 1, 18— 2, 16).

Les idées de l'Apôtre se dégagent bien clairement de ce passage. C'est la sagesse de Dieu qui, au service de sa miséricorde, trace le plan du salut. Or, cette sagesse est infiniment supérieure à la sagesse humaine ; elle est si élevée que celle-ci ne saurait y atteindre. « Ce sont des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, et qui ne sont venues à la pensée d'aucun homme » (1 Cor. 2, 9). L'esprit de Dieu seul les con-

naît ; et il les révèle, non pas à tous, mais « à ceux qui l'aiment » (*l. c.*). C'est grâce à cette révélation que l'Apôtre a pu jeter un regard dans le mystère insondable de la miséricorde et de la sagesse divines, et qu'il a vu ce plan merveilleux, mis à exécution à travers les siècles, et arrivé à son terme et à son but en Jésus-Christ. « Oui, à moi, le moindre de tous les saints, cette grâce a été donnée, d'annoncer parmi les païens la richesse incommensurable de Christ, et d'éclairer tout le monde sur la dispensation du mystère caché en Dieu, afin que les puissances et les autorités des régions célestes apprirent à connaître par l'Eglise la sagesse infinie de Dieu, selon le dessein éternel qu'il a mis à exécution par notre Seigneur Jésus-Christ » (Eph. 3, 8-11). Et en jetant un regard sur cette richesse de la miséricorde divine, et sur le déploiement de cette sagesse à travers les siècles, l'Apôtre s'écrie dans un saint ravissement : « O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! que ses jugements sont insondables, et ses voies incompréhensibles ! Car qui a connu la pensée du Seigneur, ou qui a été son conseiller ? Qui lui a donné le premier, pour qu'il ait à recevoir en retour ? C'est de lui, par lui et pour lui que sont toutes choses. A lui la gloire dans tous les siècles ! » (Rom. 11, 33-36.)

D'après sa conception métaphysique de la prescience de Dieu (Rom. 8, 29), Paul place idéellement le conseil du salut « avant la création du monde » (*πρὸ καταβολῆς κόσμου*, Eph. 1, 4), « avant les siècles » (*πρὸ τῶν αἰώνων*, 1 Cor. 2, 7), dans « l'éternité » (*κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων*, Eph. 3, 11). Cette manière de voir n'est pas particulière à l'Apôtre ; elle se trouve à la base du prophétisme et de

la philosophie en Israël. « Voici, dit l'Eternel à Esaïe, les premières choses se sont accomplies et je vous en annonce de nouvelles ; avant qu'elles arrivent, je vous les prédis... C'est moi qui suis l'Eternel ; hors de moi il n'y a point de sauveur ; c'est moi qui ai annoncé, sauvé, prédit » (Es. 42, 9 ; 43, 11. 12). Le Psalmiste prie : « Eternel, souviens-toi de ta miséricorde et de ta bonté, car elles sont de toute éternité » (Ps. 25, 6). D'après l'enseignement du Siracide, « l'Eternel sait toutes choses, il voit à l'avance ce qui doit arriver, et il révèle l'avenir ; il manifeste sa grande et merveilleuse sagesse ; il est d'éternité en éternité » (ch. 42, 19-21). Et touchant le plan même du salut, saint Jacques dit dans la conférence de Jérusalem : « C'est le Seigneur qui fait ces choses ; elles lui sont connues de toute éternité » (Act. 15, 18). Paul, en parlant du conseil éternel de Dieu, n'a donc fait qu'exprimer une idée généralement reçue, notamment dans les communautés chrétiennes ; et nous ne croyons pas que l'Apôtre ait accentué, plus que ses contemporains, l'idée de l'*éternité* dans le plan du salut. Il n'y a donc pas lieu d'attacher à cette idée un autre sens que celui de la prescience éternelle de Dieu.

De toute éternité Dieu a vu que l'homme tomberait dans le péché ; de toute éternité il a également pris le conseil de le sauver. Paul ne fait que transporter dans l'éternité les événements historiques. Mais ces événements restent ce qu'ils sont dans l'histoire ; le temps lui-même n'est pas supprimé, car le *temps* aussi est transporté, par la pensée, au sein de l'*éternité*. Et de même que toute l'histoire préexiste idéellement dans la prescience de Dieu, de même, d'autre part, l'Eternel

vit et agit avec l'homme *dans le temps* ; il médite, il délibère, il prend des résolutions, il traite avec l'homme, il règle son attitude sur celle de l'homme ; en un mot, il vit avec l'homme au jour le jour, comme un souverain terrestre vit avec ses sujets. La théologie juive voit en Dieu la synthèse du temps et de l'éternité. Paul a pleinement accepté cette conception à la fois si profonde et si féconde que n'ont su dépasser ni la théologie ni la philosophie modernes. Cette notion éclaire et explique la pensée de Paul relative au plan du salut. Si, idéellement, ce plan existe de toute éternité dans le conseil de Dieu, nous n'en devons pas moins placer le tracé effectif dans le temps, à la suite de la chute de nos premiers parents. Ces deux moments se concilient parfaitement dans la pensée de l'Apôtre.

Si maintenant nous jetons un regard sur le plan du salut, tel qu'il se présente devant l'esprit de Paul, et tel que les Epîtres nous le dessinent ou plutôt nous l'indiquent par quelques grands traits tracés de main de maître, nous y distinguons deux éléments d'ordre différent : un élément historique et une pensée dogmatique. L'élément historique prédomine dans la période préparatoire, dans l'élection et la direction providentielle du peuple d'Israël jusqu'à la venue du Messie. La pensée dogmatique, par contre, est au premier plan dans l'exposé de l'œuvre rédemptrice du Christ. Dans la première période, dans l'histoire d'Israël, la grâce de Dieu nous apparaît surtout dans son *absoluité* ; dans l'œuvre du Christ, la miséricorde de Dieu se révèle tout particulièrement dans la *justice*.

Nous avons déjà vu, dans la promesse faite à Abraham et à ses descendants, la première trace de la mise à exécution du plan du salut. Dieu conclut une alliance avec Abraham, il lui promet une postérité nombreuse et abondamment bénie. « Abraham deviendra une nation grande et puissante, et en lui seront bénies toutes les nations de la terre. Car je l'ai choisi afin qu'il or- donne à ses fils et à sa maison après lui de garder la voie de l'Eternel, en pratiquant la droiture et la justice, et qu'ainsi l'Eternel accomplisse en faveur d'Abraham les promesses qu'il lui a faites » (Gen. 18, 18. 19). Cette nation, appelée, d'après le plan de Dieu, à jouer un rôle dans la préparation de l'œuvre rédemptrice du Messie, est « mise à part, » séparée des autres nations, par la circoncision ; elle devient ainsi le peuple de l'Al- liance, le *peuple de Dieu*. C'est dans ce peuple que doit naître « le Christ, selon la chair » (Rom. 9, 5 ; Gal. 3, 16).

Les Juifs, et en particulier les pharisiens, attachaient un grand prix à leur descendance d'Abraham ; ils tiraient vanité de cette origine, et méprisaient les païens ; ils se reposaient sur leur qualité de membres du peuple de Dieu, qui devait, non seulement leur assurer le droit de cité, mais encore leur garantir la préséance dans le royaume messianique ; en observant les prescriptions lévitiques, ils comptaient avec Dieu comme des créanciers avec leur débiteur. Déjà les Prophètes avaient combattu l'aveuglement de cet orgueil national ; Jean-Baptiste et Jésus-Christ l'ont vivement attaqué (Matth. 3, 8-10 ; Luc 3, 8 ; Jean 8, 33-59) ; Paul lui fait une guerre de tous les instants, une guerre acharnée, impitoyable. « Moi aussi, dit-il, j'aurais sujet de mettre ma confiance en la chair.

Si quelqu'un croit pouvoir se glorifier de la chair, je le puis bien davantage. Je suis circoncis le huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu issu d'Hébreux; pharisien, pour ce qui concerne la loi; irréprochable en fait de justice légale. Mais tous ces avantages, je suis arrivé à les considérer comme un préjudice, comme de la boue, en vue de l'immense valeur de la connaissance de mon Seigneur Jésus-Christ » (Phil. 3, 4-8). C'est à cette conviction du néant de tous les privilèges nationaux et de tous les mérites personnels, et à la connaissance du prix inestimable de l'œuvre rédemptrice du Christ, que Paul s'efforçait d'amener ses compatriotes.

Il fallait pour cela attaquer leur préjugé d'avoir été choisis comme peuple de Dieu à cause de leurs rares qualités et vertus, supérieures à celles de tous les autres peuples de la terre. Paul le fait dans les termes les plus absolus. L'attitude du peuple d'Israël n'est pour rien dans le choix de Dieu. « Quand Rebecca fut enceinte d'enfants jumeaux, il lui fut dit, avant que ses fils ne fussent nés, avant qu'ils n'eussent fait ni bien ni mal, que l'aîné serait le sujet du cadet (ainsi qu'il est écrit : J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esau), afin que le décret de Dieu subsistât, lequel est basé sur l'élection, et *ne dépend pas des œuvres, mais de la volonté de celui qui fait l'appel* » (Rom. 9, 10-13). On ne pouvait anéantir d'une manière plus complète toutes les prétentions charnelles des descendants de Jacob. Les deux jumeaux avaient le même père, la même mère, ils n'étaient pas nés et n'avaient encore fait ni bien ni mal, lorsque Dieu choisit l'un au détriment de l'autre. « Ainsi, con-

clut l'Apôtre, cela ne dépend ni de la volonté ni des efforts de l'homme, mais de la grâce de Dieu » (v. 16); et il cite à l'appui deux passages de l'Écriture, l'un où Dieu dit à Moïse : « J'accorderai ma grâce à qui je voudrai, et je serai miséricordieux envers qui je voudrai; » l'autre où Dieu dit à Pharaon : « C'est pour cela même que je t'ai suscité, afin de montrer en toi ma puissance et pour que mon nom fût proclamé sur toute la terre » (v. 15, 17). Dieu agit dans une liberté complète : « Il fait grâce à qui il veut, et il endureit qui il veut » (v. 18). Le peuple d'Israël n'a donc aucun motif de tirer vanité de sa descendance de Jacob — d'après lequel il est nommé (Gen. 32, 28), — ou de se figurer qu'aux yeux de Dieu il a des droits supérieurs à ceux des païens.

Ce passage ne visait, à l'origine, que l'élection du peuple d'Israël, mais on remarque que les trois dernières citations (Gen. 25, 23; Exod. 33, 19; 9, 16) introduisent, à côté du point de vue national, un facteur personnel, individuel, qui pouvait nuire à l'effet de l'argumentation. Aussi Paul s'empresse-t-il d'aller au-devant des objections. « Conclurons-nous, dit-il, que Dieu est injuste? Demanderons-nous : Pourquoi Dieu nous blâme-t-il, si nul ne peut résister à sa volonté? » Pour ne pas laisser affaiblir sa thèse, il insiste énergiquement sur l'indépendance absolue de Dieu : « O mortel, qui es-tu donc, pour contester avec Dieu? Est-ce que le vase dira à celui qui l'a fabriqué : Pourquoi m'as-tu fait ainsi? Le potier n'est-il pas maître de l'argile, pour faire avec la même masse un vase d'honneur et un vase d'un usage vil? » (Rom. 9. 14-21). Ces der-

nières paroles ont encore trait à la distinction que le bon plaisir de Dieu a établi entre les Juifs et les païens. Le vase d'honneur, c'est le peuple d'Israël. Mais à l'égard d'Israël aussi, Dieu est libre; et s'il ne brise pas ce vase, c'est encore par pure miséricorde, « comme Esaïe l'a dit auparavant : Si le Seigneur des armées ne nous eût laissé un rejeton, nous serions devenus comme Sodome, nous aurions été semblables à Gomorrhe » (v. 29). Quant aux païens, ils peuvent, non moins qu'Israël, être l'objet de la grâce de Dieu, « comme il est aussi dit dans Osée : J'appellerai mon peuple, celui qui n'était pas mon peuple; et la bien-aimée, celle qui n'était pas aimée; et là où on leur disait : Vous n'êtes pas mon peuple, ils seront appelés les fils du Dieu vivant » (v. 25, 26). Et si, par hasard, les païens, en présence de leur élection en Christ, avaient quelque veillesse de s'enorgueillir et de jeter un regard dédaigneux sur les Juifs abandonnés de Dieu, Paul leur rappellerait qu'ils ont été « un olivier sauvage » et que c'est sans leur mérite et par la pure grâce de Dieu qu'ils ont été « entés sur l'olivier franc » (Rom. 11, 16-24).

Voilà donc l'affirmation la plus nette, la plus catégorique de la pleine et entière indépendance de Dieu, de sa libre miséricorde, et du néant de toute prétention humaine. Or, c'est là le but de toute l'argumentation de Paul. Et dans ce sens, elle s'applique, non seulement aux nations, mais aussi aux individus. L'individu ne saurait se prévaloir devant Dieu d'aucun mérite personnel. Dieu est absolument libre de le sauver ou de le laisser périr; et s'il le sauve, c'est par pure grâce et miséricorde, sans aucun mérite de la part de l'homme.

L'œuvre de notre salut revient tout entière à Dieu seul. Il ne reste à l'homme qu'à s'humilier et à bénir Dieu de sa miséricorde inouïe. « Car, dit l'Apôtre en concluant et en résumant sa pensée, Dieu a placé tous les hommes sous le coup de la même condamnation, afin de faire miséricorde à tous, — συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ (Rom. 11, 32). Voilà le dogme de la prédestination, selon saint Paul.

Parti de l'idée de l'élection du peuple d'Israël, Paul arrive à la notion du salut individuel. La transition, nous l'avons vu, a été amenée par les citations de l'Ancien Testament.

C'est pour n'avoir pas saisi le caractère de cette transition que Calvin s'est mépris sur la pensée de Paul et a appliqué au *salut de l'individu* ce qui n'avait trait qu'au *choix de la nation*. L'erreur était facile, vu que la transition porte à la fois sur deux idées : sur l'idée de *nation*, remplacée par l'idée d'*individu*; et sur l'idée de *choix*, remplacée par celle de *salut*. Perdant de vue l'objectif de Paul, à savoir la grâce absolue de Dieu et le néant des mérites de l'homme, Calvin fait faire à l'Apôtre le raisonnement suivant : « De même que Dieu, de toute éternité, a librement choisi le peuple d'Israël comme peuple de Dieu, à l'exclusion des païens, de même il a librement choisi, de toute éternité, un certain nombre d'hommes pour le salut et les autres pour la condamnation. » Or, cette conclusion est juste l'opposé de celle de Paul. Celui-ci conclut au contraire : Dieu a agi ainsi avec les Juifs et les païens, « *afin de faire miséricorde à tous* » (Rom. 11, 32).

Nous devons nettement distinguer, dans la conception

paulinienne, le *plan* du salut, qui assigne un rôle spécial au peuple d'Israël, et le *but* de ce plan, qui est le salut *universel*. La prédestination d'Israël pour son *rôle historique* rentre dans un tout autre ordre d'idées que la prédestination de l'individu pour la *vie éternelle*. Quand Paul nous présente le choix de Jacob et le rejet d'Esau comme un acte arbitraire de Dieu, c'est qu'il a en vue, non le salut individuel de Jacob et la damnation d'Esau, mais le choix d'un peuple chargé d'une mission providentielle. C'est de l'exécution du plan du salut dans l'histoire, de l'économie divine dans la préparation de l'œuvre de la rédemption qu'il s'agit ici. Mais dès que nous sortons de ce domaine historique et que nous entrons dans le domaine de la vie individuelle et morale, le salut et la condamnation nous sont présentés par l'Apôtre, comme dépendant d'une décision libre et personnelle de l'individu.

Ce dernier point ressort de l'ensemble de la théologie paulinienne; mais il est aussi indiqué dans le passage même qui nous occupe. Paul dit en s'adressant aux païens : « Les branches de l'olivier franc (les Juifs) ont été retranchées *pour cause d'incrédulité*; et toi, tu subsistes *par la foi*. Ne t'abandonne point à l'orgueil, mais crains; car si Dieu n'a pas épargné les branches naturelles, il pourrait bien ne pas t'épargner non plus. Vois donc la bonté et la sévérité de Dieu : la sévérité à l'égard de ceux *qui sont tombés*, la bonté envers toi, *à condition que tu demeures ferme* dans cette bonté; autrement tu seras aussi retranché. Eux de même, *s'ils ne persistent point dans l'incrédulité*, ils seront entés » (Rom. 11, 20-23). Ici la cause déterminante du salut et de la

condamnation n'est pas un acte arbitraire de Dieu, mais c'est la foi ou l'incrédulité de l'individu; et l'une et l'autre, la foi et l'incrédulité, sont conçues comme dépendant d'une libre détermination de l'individu.

Ainsi se concilient les deux thèses de l'Apôtre, que Dieu veut « faire miséricorde à tous » (Rom. 11, 32; 1 Tim. 2, 4), et que néanmoins il en est qui seront « condamnés » (1 Cor. 1, 18; 11, 32; 2 Cor. 4, 3; Phil. 3, 19; Gal. 6, 8; 1 Thess. 5, 3; 2 Thess. 1, 9; 1 Tim. 6, 9).

Mais comment expliquer certaines assertions de l'Apôtre, où il attribue le salut individuel bien explicitement à une prédestination, à un choix, à une élection de Dieu ? Citons quelques passages.

« Nous savons que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui ont reçu la vocation selon son décret (τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν). Car ceux qu'il a connus d'avance (προέγνω), il les a aussi prédestinés (προώρισεν) à être semblables à l'image de son Fils, afin que celui-ci fût le premier-né entre ses frères. Et ceux qu'il a prédestinés (προώρισεν), il les a aussi appelés (ἐκάλεισεν); et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés » (Rom. 8, 28-30; comp. Eph. 3, 11; 2 Tim. 1, 9). « Dieu vous a choisis dès le commencement pour le salut » (εἰλατο ὑμᾶς ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς εἰς σωτηρίαν, 2 Thess. 2, 13). « Dieu ne nous a pas destinés à la colère, mais à l'obtention du salut » (οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς ὀργήν, ἀλλ' εἰς περιποίησιν σωτηρίας, 1 Thess. 5, 9). « Dieu m'a mis à part dès le sein de ma mère » (ἁγορεύσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου,

Gal. 1, 15). « Dieu nous a élus (ἐξελέξατο ἡμᾶς) avant la fondation du monde, pour que nous soyons saints et irrépréhensibles devant lui, nous ayant prédestinés (προορίσας ἡμᾶς) dans son amour à être ses enfants d'adoption par Jésus-Christ, selon le bon plaisir de sa volonté, » — κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ (Eph. 1, 4. 5). Les chrétiens sont appelés les « élus de Dieu, » — ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ (Rom. 8, 33 ; Col. 3, 12 ; Tite 1, 1).

Une étude spéciale de chacun de ces passages ne serait pas sans intérêt. Il faudrait préciser le sens de certains termes, tels que πρόθεσις, πρόγνωσις, προορισμός, ἐκλογή, et des verbes correspondants. Cet examen nous amènerait à écarter quelques-uns des passages, comme ne rentrant pas dans la question. Ainsi nous croyons que 1 Thess. 5, 9, Paul veut dire d'une manière générale que Dieu n'a pas destiné l'homme à la perdition ; que Gal. 1, 15, l'Apôtre parle de sa vocation comme missionnaire parmi les païens ; que la désignation « élus de Dieu » est prise dans le sens de l'Ancien Testament (Es. 42, 1 ; 45, 4 ; 65, 9-12 ; Ps. 105, 43). Mais la question n'est pas écartée pour cela. Restent toujours les passages principaux des Epîtres aux Romains et aux Ephésiens exprimant l'idée d'une prédestination éternelle des élus pour le salut, et, par voie de conséquence, la prédestination des réprouvés pour la condamnation. Et ici une étude spéciale de la terminologie de Paul nous entraînerait trop loin. Nous devons résumer notre jugement.

Au fond, tous les termes employés par l'Apôtre peuvent se ramener aux deux verbes προγινώσκειν et προορίζειν. C'est autour de ces deux expressions que s'est engagée,

autrefois la lutte entre les luthériens et les réformés, et que s'est renouvelé le débat dans une controverse dogmatique qui agite actuellement l'Eglise luthérienne de l'Amérique du Nord.

Deux interprétations se trouvent en présence dans cette discussion de nos frères des Etats-Unis. L'une, soutenue par un théologien distingué, M. Walther, identifie les deux expressions de « prévoir » (προγινώσκειν) et de « prédestiner » (προορίζειν). Elle ne diffère guère, quoique ses champions s'en défendent énergiquement, de la doctrine calviniste ; — du moins nous n'avons, quant à nous, pu arriver à saisir la différence (1). D'après cette conception, la « prévision » de Dieu n'est pas une simple connaissance passive, mais un « acte de volonté de Dieu, » acte pour lequel le terme de « prédestination » n'est qu'une autre expression. A ce point de vue, « *l'élection est la cause de la foi.* » Les adversaires de cette théorie soutiennent l'interprétation des dogmaticiens luthériens du dix-septième siècle : *electio intuitu fidei*. Ils distinguent, entre « prévoir » et « prédestiner. » Dieu « prévoit » la foi, et en considération de cette foi, qui est un acte libre de l'individu, il « prédestine » cet individu au salut. Ici « *la foi est la cause de la prédestination.* » Cette conception, selon M. Walther, serait du synergisme antiscrituraire.

(1) M. Walther, professeur à la Faculté de théologie de Saint-Louis et président du synode luthérien du Missouri, a publié un certain nombre de brochures sur la question. Il a résumé ses vues dans un petit écrit populaire intitulé : « *Die Lehre von der Gnadenwahl in Frag und Antwort* (Dresde, 1884). — Voir aussi l'exposé du débat par un partisan de M. Walther : A. E. Frey, *Die Lehre der hl. Schrift von der Gnadenwahl* (New-York, 1881).

Nous ne saurions nous prononcer ni pour l'une ni pour l'autre interprétation; nous voyons dans les deux un mélange d'idées justes et fausses. Il est certain que, d'après saint Paul, c'est Dieu qui produit la foi (Phil. 2, 13); mais cette foi, Dieu ne la produit pas chez quelques individus privilégiés et arbitrairement choisis à l'avance par son bon plaisir; il la produit virtuellement, par l'action de son esprit, chez tous les hommes, car il veut que *tous* soient sauvés (Rom. 11, 32; 1 Tim. 2, 4); et le salut ne s'obtient que par la foi (Rom. 3, 28). Nous posons donc en thèse que Dieu accorde à tous les hommes le pouvoir de croire; mais étant donné ce pouvoir, la foi est un acte d'initiative libre et personnelle.

Une comparaison élucidera notre pensée. L'homme est naturellement paralysé, incapable de faire aucun mouvement. Dieu le guérit et lui rend les forces nécessaires pour l'activité. Si, après cela, l'homme marche et travaille, c'est à Dieu qu'il en est redevable; mais son travail n'en est pas moins un acte parfaitement libre et personnel. Si, au contraire, après avoir été guéri, il continue à vivre dans l'inactivité et la paresse, c'est sa propre faute. De même pour la foi. Il y a dans la foi un facteur divin qui, par la grâce de Dieu, est accordé à tout individu (Tite 2, 11); et un facteur humain, qui a sa source dans le *moi*, dans les mystérieuses profondeurs de la volonté de l'homme. Et pour Dieu, la cause déterminante de notre salut ou de notre condamnation, est la décision de notre *moi*. C'est là, selon nous, la synthèse de la grâce de Dieu et de la liberté de l'homme dans la doctrine paulinienne.

Dirons-nous maintenant, avec nos anciens dogmaticiens, que Dieu, dans sa prescience, sait de toute éternité quels sont ceux qui croiront, et qu'en égard à leur foi, il les *prédestine* au salut? Mais dans ce cas, le terme de prédestination — προορισμός, προορίζειν — n'a plus de sens. On ne prédestine pas celui qui se décide lui-même. Il nous semble que cette interprétation fait trop bon marché de la valeur des termes, et qu'elle a toutes les apparences d'une échappatoire. Nous n'irons pas jusqu'à dire que l'idée prêtée à l'Apôtre par ces théologiens ne se soit pas présentée à son esprit. A notre avis, elle a même été un facteur dans la formation de ses vues. Seulement nous ne voyons pas que Paul ait jamais fait dépendre la prédestination de la prescience, comme l'entendent ces dogmaticiens. Certes, l'Apôtre distingue entre la « prescience » (πρόγνωσις) et la « prédestination » (προορισμός). Nous n'identifions pas les deux termes; bien que le verbe προοργινώσκειν signifie, suivant le contexte, plus qu'une simple connaissance, et implique aussi une activité divine. Mais la difficulté n'est pas là. Ce n'est pas autant le sens de πρόγνωσις que celui de πρόθεσις, προορισμός, ἐκλογή, qu'il s'agit de déterminer. Et là notre sentiment exégétique nous dit que, lorsque Paul emploie l'un ou l'autre de ces termes, il entend parler d'un choix libre de Dieu, d'un vrai *choix*, indépendant de la volonté, de la foi de l'homme. Sous ce rapport, les prédestinatens nous paraissent avoir un jugement exégétique plus juste que leurs adversaires, quoique ceux-ci soient dans le vrai quant à la tendance dogmatique de l'Apôtre.

Creusons la pensée de Paul, pour arriver à l'explica-

tion de cette antithèse entre le dogme et quelques termes incidemment employés.

Nous avons constaté que, lorsque Paul a en vue l'élection du peuple d'Israël pour son rôle historique, il parle d'un choix libre de Dieu, d'une décision indépendante des dispositions de l'homme. Israël est *prédestiné*. Voilà le sens du terme de *prédestination* dans le langage paulinien.

Rappelons-nous maintenant la comparaison de l'Apôtre, Rom. 11, 16-24. Israël est l'olivier franc, les païens sont l'olivier sauvage. Or, les branches de l'olivier sauvage sont entées sur l'olivier franc, c'est-à-dire sur l'olivier *prédestiné*. Ces branches participent donc, « selon le conseil de Dieu, » à la *prédestination d'Israël*. Voilà la pensée de Paul dans toute sa netteté. Jamais l'Apôtre n'a enseigné la prédestination directe, immédiate des païens. Les Israélites seuls sont prédestinés. Mais les païens sont appelés à participer à la prédestination d'Israël. Comment cela ? En devenant Israélites, non selon la chair, par la circoncision, mais selon l'esprit, par la foi, par l'identification mystique avec Jésus-Christ, le fils d'Abraham par excellence.

C'est là une des idées favorites de l'Apôtre. Il l'exprime sous les formes les plus diverses. Les païens, dit-il, ont été « incorporés » (σύνσωμα) en Israël ; « ils sont cohéritiers et participent à la même promesse en Jésus-Christ » (Eph. 3, 6). « Tous ceux qui sont issus d'Israël ne sont pas le vrai Israël ; ce n'est pas parce qu'ils sont la postérité d'Abraham qu'ils sont tous ses en-

fants ; mais il est dit : C'est d'après Isaac que la race sera nommée. Cela veut dire : ce ne sont pas les enfants de la chair qui sont les enfants de Dieu, mais les enfants de la promesse sont regardés comme la postérité » (Rom. 9, 6-9). L'allégorie des fils de Sara et d'Agar (Gal. 4, 22-31) exprime la même idée. Les païens deviennent par la foi, « comme Isaac, les fils de la promesse, » — κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα. Ils ne sont pas « enfants de l'esclave, mais de la femme libre. » Paul appelle Abraham « le père de tous les incirconcis qui ont la foi » (Rom. 4, 11). « La promesse est assurée à toute la postérité, non seulement à celle qui est sous la loi, mais aussi à celle qui a la foi d'Abraham » (v. 16). Tous les croyants sont appelés « la postérité d'Abraham » parce qu'ils sont « *en Christ*, » lequel est la « *semence* » par excellence d'Abraham (σπέρμα, au singulier. Gal. 3, 16. 29) (1).

La pensée de l'Apôtre est donc claire. La race d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est prédestinée au salut, et tous ceux qui sont de cette race, — non par la descendance charnelle, mais par la foi, par l'union mystique avec Christ, le rejeton par excellence d'Abraham, — sont de même prédestinés au salut. Paul pouvait donc parfaitement appeler les païens convertis à Christ

(1) Christ seul est le vrai rejeton d'Abraham (Gal. 3, 16). Pour que l'individu devienne un rejeton d'Abraham, il faut que par la foi il s'identifie avec Christ, qu'il soit *en Christ* (v. 29). Il n'y a, on le voit, nulle contradiction entre les versets 16 et 29, comme le croit M. Reuss, qui, sur ce point, n'a pas saisi toute la portée du raisonnement de Paul (La Bible, Épîtres pauliniennes, II, p. 412).

des « prédestinés, » et leur appliquer toutes les promesses faites au peuple d'Israël (1).

Les Israélites eux-mêmes ne bénéficient des promesses faites à Abraham, — c'est-à-dire ne sont *personnellement* prédestinés au salut, — qu'en tant qu'ils ont la foi d'Abraham. « Car Abraham reçut le signe de la circoncision comme sceau de la justice qu'il avait obtenue par la foi quand il était incircconcis, afin d'être et le père de ceux qui auraient la foi sans être circoncis, et le père des circoncis qui ne seraient pas seulement circoncis; mais encore qui marcheraient sur les traces de notre père Abraham quand il était incircconcis » (Rom. 4, 11. 12). Cette foi individuelle, chez le Juif et le païen, Dieu la « connaît d'avance, » c'est pour cela qu'il accorde aux croyants les faveurs attachées à la « *prédestination* » historique du peuple d'Israël : la félicité éternelle dans le royaume messianique. C'est là le sens de *οὐς προέγνω, καὶ προώρισεν* (Rom. 8, 29).

Ici nous touchons à la synthèse du point de vue historique et du point de vue individuel et moral. L'Israël selon la chair — choisi librement de Dieu et chargé d'un rôle providentiel dans le plan du salut — se trans-

(1) On s'est demandé si Paul ne marque pas la distinction entre les descendants d'Abraham selon la chair et les descendants d'Abraham selon l'esprit, en désignant ceux-ci par le nom d'« Israël » (*Ἰσραήλ*), et les premiers par le nom de « Juifs » (*Ἰουδαῖοι*). Nous croyons que Paul s'est, en effet, servi de préférence de l'un ou de l'autre nom, selon qu'il entendait désigner le peuple de Dieu charnel ou le peuple de Dieu spirituel; mais il ne l'a pas fait d'une manière systématique. Ainsi, après avoir dit : « Tous ceux qui descendent d'Israël ne sont pas Israël » (Rom. 9, 6), il n'en donne pas moins quelques lignes plus loin aux Juifs selon la chair le nom d'Israël (v. 31. 32).

forme, 'après l'accomplissement de sa tâche, en Israël spirituel, choisi selon la foi pour la vie éternelle. Et — fait bien digne de remarque — le facteur individuel apparaît là où il n'avait été question que d'une volonté arbitraire de Dieu ; tandis que la volonté arbitraire s'affirme là où le facteur individuel avait été accentué. C'est la *foi* d'Abraham qui décide Dieu à choisir ce patriarche comme père de son peuple, de même que c'est uniquement par la foi que tous, Juifs et païens, peuvent être sauvés. Et, d'autre part, le salut des croyants n'est pas leur œuvre personnelle, pas plus que l'attitude de Jacob n'a déterminé le choix de Dieu. Dieu l'a choisi selon son bon plaisir. Notre salut individuel aussi est, en dernière analyse, un effet de la bonne volonté, de la pure grâce et miséricorde de Dieu.

Ainsi se concilient, dans l'enseignement de Paul, les éléments en apparence si contradictoires et si hétérogènes relatifs à la grâce de Dieu et à la liberté de l'homme. Et en approfondissant cet enseignement, nous y découvrons avec admiration la conception la plus puissante et la plus grandiose que l'esprit humain ait jamais eue de l'insondable mystère de la liberté de l'homme et de la toute-puissance de Dieu. Nous avons la conviction que ce n'est que sur la base des prémisses et dans l'esprit de saint Paul que cette redoutable et inéluctable question peut être traitée avec fruit et poussée en avant dans la voie de la solution.

Après l'élection du peuple d'Israël, le plan de Dieu se déroule au sein de ce peuple. Paul pose lui-même la

question : « Quelle est l'utilité de la circoncision ? » et il répond : « Elle est grande, car tout d'abord les révélations de Dieu ont été confiées aux Juifs » (Rom. 3, 1. 2). L'Apôtre s'arrête à ce « tout d'abord » (πρῶτον). Entraîné par la discussion, il néglige de traiter les autres avantages de l'établissement divin fondé par la circoncision. Mais c'est précisément ce premier point qui nous occupe ici. Dieu a choisi le peuple d'Israël pour lui confier ses « révélations » (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ). Quelques traducteurs rendent τὰ λόγια par « les oracles, » d'autres, par « les paroles. » Les λόγια comprennent l'ensemble des révélations faites par Dieu au peuple d'Israël : la promesse, la loi, le culte, les prophéties (Rom. 9, 4). Israël a été le dépositaire et l'instrument de l'œuvre préparatoire de la rédemption.

Nous avons vu le rôle de la loi et son ministère providentiel au service de la miséricorde de Dieu. Paul ne parle pas dans ses Epîtres du *culte* israélite ; c'est à peine s'il le mentionne en passant (Rom. 9, 4). Il est probable que l'Apôtre comprend fréquemment le culte sous le terme de « Loi. » Mais nous regrettons de ne pas apprendre son jugement sur les *sacrifices* en Israël. Reconnaissait-il à ces sacrifices une valeur durable, un caractère prophétique, une vertu objective ? Nous l'ignorons. Tout ce que nous apprenons, c'est que, lors de son dernier voyage à Jérusalem, l'Apôtre s'est soumis aux lois lévitiques de la purification ; mais nous savons qu'il l'a fait à contre-cœur (Act. 21, 24-26). Il est difficile d'en tirer une conclusion sur sa pensée intime. Mais à en juger par toute son attitude, nous devons admettre que Paul reportait aussi sur le culte israélite la dua-

lité de vues que nous avons déjà constatée dans son appréciation de la Loi et qui lui permettait de laisser subsister le rite extérieur, tout en recherchant, par l'interprétation allégorique, le sens caché, supérieur, spirituel, divin. Cela nous explique comment Paul a pu se conformer, en bonne conscience, à une prescription du culte mosaïque, malgré son peu de goût pour ce culte inférieur, qui n'était que « l'ombre » du culte supérieur, dont « la réalité est en Christ » (Col. 2, 17).

Quant aux *révélation*s et *prédiction*s des prophètes de l'ancienne Alliance, elles étaient les auxiliaires bienvenus de l'Apôtre. A la manière dont Paul les cite, on sent la vénération qu'il professait pour leurs auteurs. Ces hommes de Dieu sont les messagers de Christ sous la Loi ; leur mission est d'annoncer la vérité et la fidélité de Dieu en ce qui touche les promesses faites au peuple d'Israël, et la miséricorde de Dieu à l'égard des païens. Ils sont les révélateurs, les prédicateurs du conseil éternel de Dieu. « Tout ce qui a été écrit d'avance, dit Paul, l'a été pour notre instruction, afin que, par la persévérance et par la consolation puisée dans les Ecritures, nous conservions l'espérance » (Rom. 15, 4). Puis, jetant un regard sur le merveilleux plan du salut, il en trouve la révélation et la confirmation dans les écrits des Prophètes. « J'affirme, dit-il, que Christ est devenu le serviteur de la circoncision pour prouver la véracité de Dieu, en ratifiant les promesses faites aux pères ; quant aux païens, qu'ils glorifient Dieu à cause de sa miséricorde, selon qu'il est écrit : *C'est pourquoi je te louerai parmi les païens, et je chanterai la gloire de ton nom.* Et ailleurs il est dit : *Réjouissez-vous, païens,*

avec son peuple ! Et ailleurs : Louez le Seigneur, tous les païens ; que tous les peuples le célèbrent ! Et ailleurs Esaïe dit : Il sortira d'Esaïe un rejeton, qui se lèvera pour régner sur les païens ; c'est en lui que les païens espéreront » (Rom. 15, 8-12). Ces citations sont la preuve exégétique de l'universalité du décret du salut ; et l'on comprend qu'en présence de ces textes, Paul ait béni Dieu de sa merveilleuse dispensation dans l'œuvre préparatoire de la rédemption par l'élection d'Israël et l'établissement de la théocratie juive.

Mais l'époque préparatoire est arrivée à son terme. Les temps sont accomplis. La miséricorde de Dieu éclate dans toute sa splendeur, — une splendeur qui met dans l'ombre toutes les manifestations antérieures de la grâce de Dieu. « Si déjà le ministère de la mort (de la Loi) a été glorieux, au point que les enfants d'Israël ne pouvaient regarder la face de Moïse à cause de l'éclat de cette face, bien que cette gloire ne fût que passagère, combien le ministère de l'esprit (de l'Evangile) ne sera-t-il pas plus glorieux ? Car si déjà le ministère de la condamnation a été glorieux, le ministère de la justice est de beaucoup supérieur en gloire. Et, sous ce rapport, ce qui a été glorieux, ne l'a point été, en comparaison de cette gloire supérieure » (2 Cor. 3, 7-10). Cette gloire supérieure, c'est la manifestation éclatante de la miséricorde de Dieu en Jésus-Christ. « Lorsque les temps furent accomplis, dit l'Apôtre, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sous la loi, afin qu'il rachetât ceux qui étaient sous la loi, et que nous fussions adoptés comme fils. Si donc tu es fils, tu es aussi héritier par la grâce de Dieu » (Gal 4, 4-7).

« Dieu envoya son Fils. » — Ce sont là des paroles bien mystérieuses ; plus mystérieuses encore dans la bouche d'un Juif que dans celle d'un Grec. Qu'est-ce que ce Fils de Dieu ? Qu'est-ce que cet envoi du Fils dans le monde ? Quel était, dans le plan du salut, le rôle, la mission du Fils de Dieu sur la terre ? Comment a-t-il accompli cette mission ? Toutes ces questions se tiennent intimement. Commençons par étudier la notion paulinienne du Fils de Dieu.

CHAPITRE II

LE FILS DE DIEU.

Le terme de « Fils de Dieu » — υἱὸς τοῦ θεοῦ — nous place subitement dans un monde de conceptions tout différent de celui de l'Ancien Testament.

Nous ne pensons pas qu'aucun exégète songe encore à voir, avec quelques rationalistes du siècle dernier, dans le « Fils de Dieu » de la théologie paulinienne, un homme pieux, qui aime Dieu comme son père et qui en est aimé comme un enfant(1). Dans ce sens, le terme de fils et filles de Dieu n'est certainement pas inconnu à l'Ancien Testament. Dans le livre de l'Exode (4, 22), Dieu appelle Israël son premier-né. C'est Ephraïm qui est ainsi désigné par Jérémie (31, 9). Le prophète Nathan, parlant au nom de Dieu, dit à David touchant Salomon : « Je serai pour lui un père, et il sera pour moi un fils. S'il fait le mal, je le châtierai ; mais ma grâce ne se retirera point de lui, comme je l'ai retirée de Saül » (2 Sam. 7, 12-13 ; comp. Ps. 89, 28 ; 2, 7. 12). Esaïe prophétise au nom de l'Eternel : « Je ramènerai ta race de l'Orient et de l'Occident ; je dirai au Midi : Fais venir mes fils des pays lointains et mes

(1) Nous avons écrit ces lignes, quand, à notre grande surprise, nous avons retrouvé cette pauvre et vieille exégèse dans le *Commentaire sur les Romains* de M. Oltramare, t. I, p. 129 et suiv.

filles de l'extrémité de la terre, tous ceux qui s'appellent de mon nom et que j'ai créés pour ma gloire » (Es. 43, 6 ; 49, 22 ; 60, 4). L'expression d'enfants de Dieu, de fils et de filles de Dieu, s'employait fréquemment dans ce sens figuré. Il est certain aussi que l'idée de cette filiation morale n'est pas exclue de la notion paulinienne du « Fils de Dieu. » Paul dit lui-même : « Je fléchis les genoux devant le Père, duquel vient toute paternité dans les cieux et sur la terre » (Eph. 3, 14, 15). Mais pour tout lecteur que le préjugé n'a pas aveuglé, il est hors de doute que, par la filiation divine du Christ, saint Paul entend tout autre chose que cette filiation morale. Pour Paul, le « Fils de Dieu » est un être unique, exceptionnel, né de Dieu, antérieur au monde, supérieur à tout l'univers qui a été créé par son intermédiaire et qui subsiste en lui. De l'existence d'un tel être, il n'y a nulle trace dans l'Ancien Testament.

L'Ancien Testament connaît, il est vrai, des êtres supérieurs à l'homme : les anges, bons et mauvais, appelés incidemment aussi « fils de Dieu » (Ps. 29, 1) (1). Mais ces anges (que Paul distingue des *αγγέλ*, Rom. 8, 38) ne sont que des messagers, des serviteurs, nous dirions presque des domestiques de Dieu. Ils se tiennent autour de son trône et attendent ses ordres. Nous les voyons chargés de garder le paradis terrestre (Gen. 3, 24), de porter des messages à Abraham, à Lot (Gen. 19,

(1) Dans un passage de la Genèse (ch. 6, 1-4), il est question de fils de Dieu s'unissant aux filles des hommes ; de cette union naissent des géants : « ce sont ces héros, qui furent fameux dans l'antiquité. » C'est là un fragment mythologique, isolé, qui a passé inaperçu sans exercer aucune influence sur la théologie juive.

1 ; 18, 2) ; ils apparaissent à Jacob (Gen. 28, 12) ; ils frappent de la peste le peuple d'Israël (2 Sam. 24, 16) ; ils mettent en déroute une armée assyrienne (2 Rois 19. 35) ; ils protègent les trois hommes dans la fournaise ardente (Daniel 3, 25) ; ils ferment la gueule des lions dans la fosse où est jeté Daniel (Daniel 6, 22) ; ils accompagnent Tobie (ch. 3, 25) ; ils sont préposés à la garde de ceux qui craignent Dieu (Ps. 34, 8 ; 91, 11) ; ils forment autour de Dieu une cour qui chante ses louanges (Ps. 29, 1 ; 148, 2 ; Es. 6, 3), une armée qui obéit à son commandement (Ps. 103, 19-21 ; 2 Rois 6, 17). Il est probable que c'est comme souverain des anges que Dieu est appelé l'Eternel Sabaoth, le Seigneur des armées. Le rang des anges est celui d'agents subalternes ; il est incomparable à la position éminente, souveraine du « Fils de Dieu. » L'idée d'un fils unique, d'un « propre fils » de Dieu — ἰδιος υἱός (Rom. 8, 32) — est étrangère à l'Ancien Testament, elle a ses racines ailleurs.

Avant de rechercher l'origine de la notion paulinienne du Fils de Dieu, nous devons préciser cette notion même.

Nous admettons, en principe, que, dans la pensée spéculative de Paul, la notion de Fils de Dieu s'est peu à peu développée, et que, vers la fin de la vie de l'Apôtre, elle fut plus riche et plus nette qu'au commencement de son ministère. Mais il nous a été impossible de découvrir dans les Epîtres une trace appréciable de ce développement. C'est tout au plus si une impression générale, mais que nous ne saurions appuyer de textes

décisifs, nous dit que dans les deux Epîtres aux Thessaloniciens l'idée christologique est moins précise, moins arrêtée que dans les autres écrits de Paul. Mais dans ceux-ci depuis l'Epître aux Galates jusqu'à celle aux Philippiens, nous ne voyons nulle différence. Nous croyons que lorsque Paul écrit aux Galates : « Quand les temps furent accomplis, Dieu envoya son Fils » et « je vis dans la foi au Fils de Dieu, qui m'a aimé et qui s'est livré lui-même pour moi » (Gal. 4, 4 ; 2, 20), l'Apôtre se représente le Fils de Dieu tel qu'il le décrit aux Philippiens : « Il existait dans une condition divine, mais il n'a pas exploité cette égalité avec Dieu comme un butin ; il s'est dépouillé lui-même, et il est entré dans la condition d'un esclave, en devenant semblable aux hommes » (Phil. 2, 6-8). Cette unité de conception nous donne la liberté d'exposer l'idée paulinienne du Fils de Dieu, sans tenir compte de l'ordre chronologique des Epîtres.

Paul appelle le Christ le « Fils de Dieu » (υἱὸς τοῦ θεοῦ, Gal. 4, 4), le « propre Fils de Dieu » (ἰδίος υἱός, Rom. 8, 32), le « Fils bien-aimé de Dieu » (υἱὸς τῆς ἀγάπης θεοῦ, Col. 1, 13). Ces termes correspondent au Fils « unique » (μονογενής) de l'Évangile selon saint Jean (ch. 1, 14 *et al.*) Le Fils de Dieu est, en effet, un être unique, sans égal (1 Cor. 8, 6 ; 1 Tim. 2, 5).

Il est « le premier-né de toute créature, » — πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Col. 1, 15 ; comp. Rom. 8, 29 ; Hébr. 1, 6) ; et comme tel, il est la plus haute, la plus parfaite, la plus immédiate expression de la puissance créatrice de Dieu. Dieu a déversé en lui toutes les puissances vitales et initiales de la paternité. Le Fils est « l'image » du Père

(εἰκὼν τοῦ θεοῦ, 2 Cor. 4, 4; Col. 1, 15), sa « gloire resplendissante » (δόξα τοῦ θεοῦ, 2 Cor. 4, 6), sa « plénitude » (πλήρωμα τῆς θεότητος, Col. 2, 9). Il vit dans une condition divine, « en forme de Dieu » (ἐν μορφῇ θεοῦ), « pareil à Dieu » (ἴσα θεῷ, Phil. 2, 6). Il est « le premier en toutes choses » (ἴνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων, Col. 1, 18; comp. Rom. 8, 29); car « il a plu à Dieu de faire résider en lui toute plénitude » (ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι, Col. 1, 19). Le Fils est ainsi la première entité personnelle née de la volonté créatrice de Dieu.

Le ministère du Fils est un ministère essentiellement médiateur. Grâce à la puissance vivifiante que Dieu lui a donnée (Phil. 3, 21; 1 Cor. 15, 45 : πνεῦμα ζωοποιοῦν), le Fils est le *médiateur de la création*, comme il sera celui de la rédemption et du jugement dernier. « En lui ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre les visibles et les invisibles, les trônes et les seigneuries, les autorités et les puissances; tout a été créé par lui et pour lui, et il est avant toutes choses, et toutes choses subsistent en lui » (Col. 1, 16. 17; 1 Cor. 8, 6; comp. Jean 1, 3). Aussi le Fils est-il le « Seigneur, » — ὁ κύριος, devant lequel doit fléchir « tout genou dans les cieux, sur la terre et sous la terre » (Phil. 2, 10); il est le souverain de toutes choses, « sauf de Dieu, qui lui a tout soumis » (1 Cor. 15, 27). « Il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait tous les ennemis sous ses pieds. Alors, quand toutes choses lui auront été soumises, le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous » (1 Cor. 15, 25. 28.)

Ce Fils, Dieu l'envoie dans le monde, pour être le *médiateur de la rédemption*. « Quand les temps furent

accomplis, dit l'Apôtre, Dieu envoya son Fils, » — ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ (Gal. 4, 4). « Ce qui avait été impossible à la loi, Dieu l'a opéré en envoyant son Fils, » — τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας (Rom. 8, 3). Mais cet envoi n'est pas présenté comme un acte de la souveraineté de Dieu, comme l'envoi d'un ange, par exemple. Le Fils entre librement dans les vues du Père, il se décide lui-même à s'abaisser, à se faire homme, à souffrir et à mourir pour sauver le genre humain. « Il était riche, dit l'Apôtre, et il s'est fait pauvre pour vous, afin que par sa pauvreté vous fussiez enrichis » (2 Cor. 8, 9). « Il n'a pas exploité sa condition divine comme un butin, mais il s'est dépouillé lui-même; il est devenu semblable aux hommes; il s'est humilié lui-même et fut soumis jusqu'à la mort » (Phil. 2, 6-8). « Je vis dans la foi au Fils de Dieu, qui m'a aimé et qui s'est livré lui-même pour moi » (Gal. 2, 20; 1, 4; Eph. 5, 2; 1 Tim. 1, 15; Tite, 2, 14). Voilà donc, de la part du Fils, un acte de libre détermination. Si jamais un poète a supérieurement et fidèlement rendu la pensée de l'Apôtre, c'est Paul Gerhardt, quand il nous présente le conseil du Père et la détermination du Fils, dans ces belles strophes :

*Geh hin, mein Kind, und nimm dich an
Der Kinder, die ich ausgethan
Zur Straf und Zornes Ruthen.
Die Straf ist schwer, der Zorn ist gross;
Du kannst und sollst sie machen los
Durch Sterben und durch Blüten.
— Ja, Vater, ja von Herzensgrund,
Leg' auf, ich will dir's tragen.
Mein Wollen hängt an deinem Mund,
Mein Wirken ist dein Sagen.*

(Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld)

Dans d'autres passages, l'Apôtre exprime simplement

le fait de l'*incarnation*. « L'Évangile du Fils de Dieu, né de la race de David, quant à la chair » (Rom. 1, 3). « Le second homme est du ciel » (1 Cor. 15, 47). « Il a été manifesté dans la chair » (1 Tim. 3, 16). L'apparition du Fils de Dieu sur la terre n'est pas une théophanie dans le sens de docétisme, mais une vraie incarnation. Le Fils de Dieu est entré réellement dans la nature humaine, il s'est fait vrai homme; et c'est précisément en tant qu'homme, qu'il a pu être le rédempteur de l'humanité. « Il y a un seul Dieu, et un seul médiateur entre Dieu et les hommes, à savoir l'homme Jésus-Christ » (1 Tim. 2, 5; 2 Cor. 8, 9). Par l'incarnation, le Fils de Dieu devient le Messie, le Christ, le Rédempteur (1).

Après avoir accompli son œuvre, il retourne dans la gloire céleste, en triomphateur (θριμαβεύσας, Col. 2, 15); et Dieu le fait « asseoir à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute domination, de toute autorité, de toute

(1) Le sens primitif de *Messie* — משיח, χριστός — est « l'oint » et, par extension, le *roi*, par suite de la coutume d'oindre les rois (1 Sam. 10, 1; 16, 12. 13; 1 Rois 1, 34 et al.). À l'idée d'onction se rattache celle de la *communication de l'esprit de Dieu* (1 Sam. 16, 13) et partant, celle du *prophétisme*. Elisée est oint *prophète* à la place d'Elie (1 Rois 19, 16). De là aussi l'idée de l'*onction spirituelle* par le Saint-Esprit (Es. 61, 1; Luc 4, 18; 2 Cor. 1, 21; 1 Jean 2, 20. 27; comp. Ps. 45, 8; Hébr. 1, 9). À l'époque de l'oppression d'Israël par les Romains, les Juifs attendent un *libérateur providentiel* : le *prophète* promis par Moïse (Deut. 18, 15-19; Act. 3, 22; 7, 37), le *filz de David* annoncé par les Prophètes (Jérém. 30, 9; Matth. 21, 5-9; Marc 10, 47. 48; et al.; comp. Matth. 27, 37; Jean 19, 3. 19-21). Les trois idées de *roi*, de *prophète* et de *libérateur* se fondent en une seule et forment la notion du *Messie* (Luc 23, comp. v. 35, 37. 39. 42). C'est là le sens dans lequel Paul emploie le terme de *Christ*. Seulement avec l'idée d'*onction* est venue se mêler et se confondre celle de « *Fils de Dieu*; » et cette dernière finit par absorber complètement la première. Le

puissance, de toute dignité, ou de quelque titre qui pourrait être nommé, non seulement dans le présent siècle, mais encore dans le siècle à venir » (Eph. 1, 20. 21). Si la gloire du Père resplendissait déjà dans la face du Fils, avant la création du monde, en vertu de la nature métaphysique du Premier-né, le Fils s'est couvert maintenant de gloire lui-même, par une œuvre personnelle, par un sacrifice unique, incomparable, au-dessus de tout entendement (Eph. 3, 19), par le rachat de l'humanité perdue, par la victoire sur la mort. Aussi tous les êtres doivent-ils se prosterner devant lui et célébrer ses louanges, et « toute langue doit confesser que Jésus-Christ est le Seigneur, à la gloire de Dieu le Père » (Phil. 2, 10. 11).

La position du Christ après la résurrection est certainement beaucoup plus élevée, plus glorieuse qu'avant l'incarnation. Mais la différence porte uniquement sur la dignité, sur la position théocratique, et nullement sur la personnalité métaphysique du Fils de Dieu. Au point de vue métaphysique, le *moi* du Christ ressuscité est absolument identique au *moi* du Fils de Dieu préexistant. Ni l'incarnation, ni la résurrection n'y ont rien changé. C'est la même personne qui traverse trois états

Christ est le Fils de Dieu envoyé dans le monde comme *Sauveur*, comme fondateur et chef du *royaume messianique*. Bientôt le mot *χριστός* devient un nom propre. On voit les premières traces de cette évolution linguistique dans les écrits de Paul, où Jésus n'est pas seulement appelé *le christ*, mais aussi *Christ*, sans article. Dans le monde païen, où les idées et espérances messianiques juives étaient inconnues, le substantif et l'adjectif « *Jésus, christ* » devaient immédiatement se transformer en un seul nom composé : *Jésus-Christ*.

d'existence différents. Si l'incarnation a ajouté un élément humain à l'essence primitive de la nature du Fils, et si le Christ en ressuscitant a conservé dans la substance de son être quelque chose de l'élément humain, en tant que celui-ci était impérissable, ce changement n'a modifié en rien, selon la pensée de Paul, la conscience, le *moi*, le fond de la personnalité du Premier-né.

Pour Paul, Jésus-Christ est le fils de David annoncé par les Prophètes, le Messie, le Libérateur si impatiemment attendu par le peuple d'Israël, le Roi des Juifs au sens allégorique, c'est-à-dire au sens vrai, conforme à la pensée de Dieu. Il est le Fils du Roi du ciel, qui quitte son Père pour entrer en campagne contre l'ennemi, et qui, après avoir remporté une victoire éclatante, retourne en triomphe au ciel, où il est couronné et glorifié par le Père. La personne est la même, mais la position, déjà naturellement si élevée, a encore eu un surcroît d'élévation par une œuvre héroïque, sublime, infiniment méritoire. Saint Paul identifie si bien le Fils préhistorique avec le Christ ressuscité, qu'il l'appelle déjà *Jésus*. « Il y a un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses » (1 Cor. 8, 6). C'est pourquoi nous n'hésitons pas, pour notre part, à donner de même au Fils de Dieu, avant son incarnation, déjà le nom de Christ, quoique, d'après la conception de Paul, il ne soit devenu le Messie qu'en entrant dans l'humanité ; nous avons, en nous servant de ce terme, — pour des raisons de style, — la conscience de ne pas sortir de la terminologie paulinienne.

Si nous croyons devoir accentuer l'identité personnelle du Fils préhistorique et du Christ ressuscité, c'est

qu'il nous est impossible d'entendre la préexistence du Fils de Dieu autrement que dans le sens d'une préexistence réelle, concrète, personnelle, distincte de l'existence de Dieu; et que nous ne saurions admettre l'idée, soutenue par des théologiens contemporains, d'une préexistence idéelle, virtuelle du Fils dans la pensée de Dieu, sans indépendance personnelle, semblable à la préexistence de tout homme avant sa naissance. Une telle manière de voir nous semble contraire, non seulement aux textes, mais encore à toute la conception théologique de Paul.

Il est évident qu'en tordant les textes on peut arriver à leur faire dire bien des choses. Ainsi, quand Paul dit que le Fils de Dieu est le *premier-né* de toute créature, on lui fait dire que le Christ est la première *pensée* de Dieu; quand Paul attribue au Fils la *création* du monde, ce Fils devient la *pensée créatrice* de Dieu (le κόσμος νοητός de la philosophie grecque); quand Paul écrit que tout subsiste par le Fils, on sous-entend « en Dieu. » L'Apôtre dit clairement : « Quand les temps furent accomplis, *Dieu envoya son Fils* » (ἐξαπέστειλεν, Gal. 4, 4); . . . « ce qui avait été impossible à la loi, Dieu l'a opéré *en envoyant son Fils* » (πέμψας, Rom. 8, 3). Tout lecteur non prévenu en conclut que le Fils existait avant son apparition sur la terre. Il y a, en effet, sous ce rapport, parallélisme complet entre l'envoi du Fils et l'envoi d'un ange. L'ange existe, Dieu l'envoie; le Fils a existé, Dieu l'a envoyé. Mais les exégètes que nous combattons, n'en ont pas moins trouvé moyen de rendre *envoyer* (ἀποστέλλειν, πέμπειν) par *faire naître*, et ils interprètent : le Fils de Dieu, exis-

tant d'une manière abstraite dans la pensée divine, n'a été appelé à l'existence concrète que lors de sa naissance terrestre. On arrive de cette façon, en sollicitant certains textes et en en négligeant d'autres, à substituer à la pensée paulinienne des idées théosophiques flottant entre le platonisme et le philonisme.

L'un des théologiens les plus affirmatifs sous ce rapport est M. Beischlag. « Selon Paul, dit-il, le Fils de Dieu existait dans la pensée de Dieu ; cette pensée divine était, il est vrai, parfaitement réelle, seulement cette réalité spirituelle n'était pas une personne concrète, distincte de Dieu ; elle n'était que le principe, la possibilité d'une telle personne ; et ce n'est que par l'incarnation du principe que la vraie personnalité a été produite » (Beischlag, *Christologie des Neuen Testaments*, p. 243). Le professeur allemand fonde cette thèse, non sur des textes, mais sur l'assertion, que pour Paul il n'y a pas d'existence personnelle en dehors de la matière, de la σάρξ. Or, Paul dit explicitement que « la chair et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu » (1 Cor. 15, 50) ; il aspire à « quitter ce corps » (ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος, 2 Cor. 5, 8), à être « délivré de ce corps mortel » (τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος ; Rom. 7, 24) ; il se demande si, lors d'une vision, il a été « dans son corps ou hors de son corps » (εἴτε ἐν σώματι, οὐκ οἶδα· εἴτε ἔκτος τοῦ σώματος, οὐκ οἶδα, 2 Cor. 12, 2. 3). L'existence de la personnalité ne dépend donc pas, pour Paul, de l'existence dans le corps terrestre ; et la thèse de M. Beischlag s'écroule par cela même. Il y a toutefois, dans cette thèse, ceci de juste, que Paul ne conçoit pas l'existence personnelle en dehors d'aucun corps ; seulement,

dit-il, « il y a des corps célestes et des corps terrestres (σώματα ἐπίγεια, καὶ σώματα ἐπουράνια), des corps charnels et des corps spirituels (εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, καὶ ἔστιν σῶμα πνευματικόν, 1 Cor. 15, 40. 44). Et il ajoute : « Le premier homme est fait de terre, le second (Jésus-Christ) est du ciel ; et comme nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste » (τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου, 1 Cor. 15, 47. 49). Le Christ, avant son incarnation, avait donc, au ciel, son corps spirituel, fait de matière céleste ; et ce passage de Paul est un argument de plus en faveur de la préexistence personnelle du Fils de Dieu.

M. Sabatier ne va pas aussi loin que M. Beischlag ; il choisit un moyen terme. « Comment Paul se représentait-il cette préexistence ? Quel en était le mode ? Etait-ce une existence personnelle ou simplement idéale ? L'Apôtre ne s'explique pas suffisamment sur ce point. Nous serions disposé à croire que sa pensée à cet égard s'arrêtait à un milieu assez difficile à saisir entre ces deux opinions. C'était quelque chose de moins que l'une et de plus que l'autre. Celle-ci n'est qu'une abstraction, et le génie hébraïque n'aime pas, ne connaît même pas l'abstraction. Celle-là conduit à une sorte de généalogie divine, mythologique, et aurait facilement pour conséquence le docétisme. Paul semble avoir évité ces deux écueils. L'activité anté-historique du Christ se confond avec celle du πνεῦμα divin. C'est cet Esprit divin qui est apparu comme personne humaine en Christ ; et, dès lors, il devient difficile, pour ne pas dire impossible, d'accorder à celui-ci une préexistence séparée » (*L'Apôtre Paul*, p. 312).

Nous ne sommes pas éloigné d'admettre que l'idée de M. Sabatier a été celle des Apôtres de Jérusalem, et en général des premières communautés chrétiennes de la Palestine. C'est du moins ainsi que les Evangiles selon saint Matthieu et saint Luc nous présentent l'incarnation. L'ange dit à Marie : « Le Saint-Esprit viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre. C'est pourquoi le saint enfant qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu » (Luc 1, 35 ; Matth. 1, 18). La même idée se trouve exprimée dans le Symbole apostolique : « Je crois en Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu, notre Seigneur, qui a été conçu du Saint-Esprit, » — τὸν συλληφθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου. Ici il n'est pas question d'une préexistence personnelle du Fils de Dieu ; ou, si l'on veut parler d'une préexistence, celle-ci, pour nous servir des termes de M. Sabatier, se confond avec celle de l'Esprit divin. C'est cet Esprit qui a engendré la personne du Christ, laquelle « a été appelée Fils de Dieu. » Cette idée répondait à l'état des esprits chez les croyants juifs de cette époque. Le Messie devait être plus qu'un prophète ordinaire, simplement « oint » de l'Esprit de Dieu. C'est l'incarnation même de la substance de cet Esprit en la personne de Jésus qui constituait l'onction à sa plus haute puissance, la vraie *messianité*. Une pareille idée pouvait facilement trouver accès auprès des judéo-chrétiens de Jérusalem, à une époque où les principes de la philosophie alexandrine commençaient à pénétrer en Judée.

Mais nous ne trouvons nulle trace de cette conception théologique dans les Epîtres de Paul, pas plus que

dans les écrits johanniques. Ni pour Paul, ni pour Jean, ce n'est le Saint-Esprit qui donne naissance au Fils de Dieu sur la terre; c'est le Fils lui-même qui s'incarne dans l'humanité. « Il était riche, et il s'est fait pauvre; . . . il existait dans une condition divine, et il s'est dépouillé lui-même » (2 Cor. 8, 9; Phil. 2, 6-8) (1). Nous entendons dans le même sens la parole de Paul aux Galates : « Je vis dans la foi au Fils de Dieu, qui m'a aimé et s'est livré lui-même pour moi, » — παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ (Gal. 2, 20; 1, 4; Eph. 5, 2; Tite 2, 14. Comp. 1 Tim. 1, 15 : ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον). Ce παραδόντος comprend toute l'œuvre du Fils de Dieu (comme ἔδωκεν, Jean 3, 16), depuis son abaissement dans la chair jusqu'à sa crucifixion. L'incarnation est un acte conscient, réfléchi, voulu du Fils de Dieu; et cette libre détermination suppose son existence concrète, personnelle, distincte de Dieu. Elle nous explique aussi l'admiration enthousiaste et la reconnaissance sans bornes de l'Apôtre pour ce sublime acte de dévouement.

Paul croit si bien à la préexistence personnelle du Fils de Dieu, qu'il fait déjà intervenir le Christ dans

(1) Nous ne pensons pas qu'aucun exégète traduise encore 2 Cor. 8, 9, avec Koestlin : « Il était à la fois riche en dons spirituels et pauvre quant à la fortune terrestre » (*Johann. Lehrbegriff*, p. 310). Cette antithèse n'a pas de sens. Nous ne traduisons pas non plus : « Il aurait pu vivre ici-bas dans la richesse, mais il a préféré vivre dans la pauvreté, afin d'enrichir ses fidèles. » Le terme de richesse aurait deux sens qui ne forment pas antithèse. Paul n'a pu opposer que la richesse du Fils de Dieu au ciel à sa pauvreté sur la terre, pauvreté par laquelle il a procuré à ses fidèles la richesse au ciel, dont il avait joui lui-même (Rom. 8, 29). Cette antithèse est la seule possible et répond entièrement aux conceptions pauliniennes.

l'histoire du peuple d'Israël. Parlant des Juifs dans le désert sous la conduite de Moïse, il dit : « Ils ont tous mangé le même aliment spirituel, et ils ont tous bu le même breuvage spirituel, car ils buvaient à un rocher spirituel, et *ce rocher était Christ*, » — ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός (1 Cor. 10, 4). « Ne tentons pas Christ, comme l'ont tenté quelques-uns d'entre eux, qui périrent par les serpents » (v. 9). Le Christ existait donc déjà alors ; et nous devons nous prononcer contre toute théorie qui tendrait à effacer ou à affaiblir le caractère personnel du Fils de Dieu avant l'incarnation.

Sous ce rapport nous abondons dans le sens de M. Pfleiderer quand il dit : « C'est une vraie individualité, une personnalité concrète, qui entre dans ces différents états d'existence, et non un principe abstrait, n'ayant de réalité que dans la pensée divine ;... et c'est précisément cette identité personnelle qui constitue, pour la conception dogmatique de l'Apôtre, le centre autour duquel viennent se grouper les différents attributs et activités pour en former une unité » (*Paulinismus*, p. 137. 144). Ces paroles répondent absolument à notre pensée.

Mais nous ne sommes plus de l'avis de M. Pfleiderer lorsqu'il n'admet pas que Paul reconnaisse au Premier-né, dès l'origine, la plénitude de la filialité divine, ni au Christ dans la chair la plénitude de la messianité. D'après cet auteur, le Premier-né, personne parfaitement concrète, n'aurait été à l'origine que virtuellement, « en principe, » le Fils de Dieu et le Christ, et il ne le se-

rait devenu « en réalité » que par la résurrection après l'accomplissement de son œuvre rédemptrice (1).

M. Pfleiderer fonde cette manière de voir sur un passage de l'Épître aux Romains, où Paul dit que Jésus-Christ est « né de la race de David, quant à la chair, » et qu'il a été « établi Fils de David, puissamment quant à l'esprit de sainteté, par sa résurrection d'entre les morts, » — τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει, κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης, ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν (Rom. 1, 3. 4). M. Pfleiderer traduit : « C'est par la résurrection d'entre les morts qu'il a été installé, comme Fils de Dieu, dans toute la plénitude, vu son esprit de sainteté. » D'après cette interprétation, l'« esprit de sainteté » est la *cause* (*Realgrund*), et la « résurrection » est le *moyen* (*vermittelnde Ursache*) de cette installation (ὁρισθέντος) dans la filialité effective (ἐν δυνάμει). Le commentateur en conclut que précédemment cette filialité n'existait pas effectivement (ἐν δυνάμει); qu'elle n'existait donc que virtuellement. Et ce qui est dit de la filialité s'applique également à la messianité. A ce point de vue, la résurrection est conçue comme une mise en possession, comme un acte d'investiture. Examinons ce passage important dans son ensemble.

« Dieu, dit l'Apôtre, a fait annoncer d'avance par ses prophètes, dans les saintes Ecritures, l'Evangile touchant son Fils. » Ici Paul ouvre une parenthèse, pour dire qui

(1) « Die Auferstehung des Erlösers war seine faktische Einsetzung in den Vollbesitz seiner Gottessohnschaft » (*Paulinismus*, p. 129). « Paulus sieht erst in dem durch die Auferstehung erhöhten Christus das Wesen seiner Christuspersönlichkeit realisirt » (p. 131). C'est, sur ce point spécial, l'ancienne interprétation des sociniens et des arminiens (de Limborch, entre autres).

est ce Fils : « lequel est né, quant à la chair, de la race de David, mais quant à l'esprit de sainteté (κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης), il a été établi (ὁρισθέντος) avec puissance (ἐν δυνάμει) Fils de Dieu ; » et cela par quel moyen ? « Par la résurrection. »

Notons d'abord que, d'après le contexte, le « *Fils* » existait déjà avant sa naissance dans la « chair. » M. Pfleiderer nous objectera que c'est par une espèce de rayonnement, de projection du présent dans le passé (1), que Paul a pu parler du « Fils de Dieu » avant la résurrection, de même qu'il parlait de « Jésus » avant l'incarnation. Nous répondrons qu'avec cette théorie de la « projection » on peut aussi nier la préexistence personnelle du Premier-né, que M. Pfleiderer affirme cependant si énergiquement ; et que si, incidemment, l'Apôtre rapporte, en effet, au Premier-né des attributs postérieurs, il n'est pas difficile de distinguer cette licence linguistique, de la pensée même qui ailleurs est nettement exposée. C'est par son incarnation que le Premier-né est devenu le *Messie* et qu'il a pris le nom de *Jésus* ; mais ce n'est pas par l'incarnation, encore moins par la résurrection, qu'il est devenu le *Fils de Dieu*. Le Premier-né *est* le Fils de Dieu dans l'origine ; il ne le *devient* pas par son œuvre. Il l'est κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης, c'est-à-dire selon sa nature spirituelle et sainte (2).

(1) « *Das Bild des Erhæhten warf seinen Reflex zurück* » (Paulinismus, p. 136).

(2) Paul oppose ici l'existence « dans la chair » (κατὰ σάρκα) à l'existence supérieure, « selon l'esprit de sainteté » (κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης) ; et nous savons que l'Apôtre emploie les termes d'esprit et de spirituel pour désigner les choses du monde supérieur.

C'est, même abstraction faite du texte, déjà en soi une idée fort singulière de vouloir marquer l'avancement du *Premier-né* en l'élevant au rang de *Fils de Dieu*; comme si la condition de Fils de Dieu était une dignité à obtenir. Comprend-on le *premier-né* d'un roi, qui après une victoire passe au grade de *fils* du roi? Nous reconnaissons que l'idée est originale, mais nous ne croyons pas que l'Apôtre Paul l'ait jamais eue. Pour lui, le *premier-né de Dieu* était, comme tel, le *fils de Dieu*.

Nous ne croyons pas non plus que Paul ait voulu dire que par la résurrection le Premier-né a été « *installé* » Fils de Dieu. Le verbe ἐρξεν, que M. Pfleiderer rend par *installer*, signifie, d'une manière générale, *établir*; il a aussi le sens de *constituer, décréter, déclarer*. Luther et De Wette traduisent : « Il a été manifesté comme Fils de Dieu par la résurrection. » MM. Osterwald, Oltramare, Reuss, Segond : « Il a été *déclaré*. » M. Godet : « Il a été *établi*. » M. Hofmann : « Il a été *destiné* à être, » dans le sens de προορίζεν. — Il y a quelque chose de bien aventureux de vouloir fonder toute une théorie, et surtout une théorie qui sort de la tradition, sur un terme dont le sens est si peu arrêté. Nous croyons cependant que M. Pfleiderer est dans le vrai, au point de vue philologique, quand il repousse le sens de *déclarer* et celui de

« Selon l'esprit de sainteté » est une tournure hébraïque dans laquelle le substantif au génitif est mis à la place de l'adjectif correspondant; « *de sainteté* » est mis pour « *saint*. » Cependant ce n'est pas du Saint-Esprit que Paul veut parler; il appelle le Saint-Esprit τὸ πνεῦμα ἅγιον. Par le qualificatif saint, l'Apôtre veut indiquer que la nature spirituelle, céleste, du Fils de Dieu était pure, sainte, sans péché.

manifeste. Mais nous ne pouvons lui accorder que ἐπὶ ξένῳ, *établir*, signifie ici *installer*, dans le sens où il le prend. Ce verbe ne signifie même pas *établir* dans le sens que lui attribue M. Godet, quand il dit : « Il fallut que Jésus passât de l'état de fils de David à l'état de Fils de Dieu..., et c'est la résurrection qui l'a introduit dans cet état nouveau,... le remplaçant ainsi dans la position de Fils de Dieu, à laquelle il avait renoncé en s'incarnant » (*Comment. sur l'Ep. aux Rom.*, I, p. 164). Dans la pensée de Paul, le Premier-né n'a jamais cessé d'être le Fils de Dieu ; et c'est précisément comme Fils de Dieu devenu homme qu'il a pu accomplir son œuvre ; c'est par l'incarnation que le Fils de Dieu est devenu le Messie dans la plénitude de son ministère ; c'est comme Fils de Dieu incarné que Jésus-Christ a expié les péchés de l'humanité ; et l'on manquerait complètement la pensée de l'Apôtre, si l'on voulait lui prêter la doctrine, que Jésus, en mourant sur la croix, n'était pas encore effectivement et pleinement le Christ, le Fils de Dieu, et qu'il ne l'est devenu en réalité que par la résurrection.

Pour bien saisir le sens de ἐπὶ ξένῳ dans notre passage, il faut se rappeler l'histoire de la conversion de l'Apôtre. Ce qui a amené Paul à la foi, c'est l'apparition qu'il eut sur le chemin de Damas, du Christ ressuscité. Toute la christologie paulinienne repose sur ce premier fait d'expérience personnelle (1 Cor. 15, 8-20 ; Act. 13, 33). Or, c'est ce fait que Paul exprime ici. L'Apôtre veut dire que la résurrection a établi d'une manière puissante que ce Jésus qui est mort sur la croix a été le Fils de Dieu, « selon sa nature supérieure, spirituelle, sainte. » Cette idée, il la rend, en disant que Jésus-Christ « a été

établi puissamment comme Fils de Dieu par la résurrection. » Le participe ὀρισθέντος a donc réellement le sens d'*établir*; seulement il vise la conscience de l'humanité : c'est devant les hommes que Jésus-Christ, par sa résurrection, a été établi d'une manière éclatante comme Fils de Dieu. La locution ἐν δυνάμει s'explique ainsi tout naturellement; elle ne signifie pas « dans sa plénitude, » — sens que δύναμις n'a jamais, — mais « puissamment, » eu égard à la manifestation de la puissance de Dieu dans la résurrection de Jésus-Christ (1 Cor. 6, 14 : ἐξεγείρεται διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ). Il en suit que, si la traduction « il a été manifesté » (Luther, De Wette), « il a été déclaré » (Osterwald, Oltramare, Segond) n'est pas rigoureusement exacte, quant au sens littéral, elle n'en rend pas moins l'idée que l'Apôtre a voulu exprimer; et nous croyons qu'eu égard à sa netteté, on fait bien de la conserver dans les traductions. Mieux qu'aucun autre, M. Philippi nous semble avoir précisé le sens de ce passage, quand il dit : « *Christus ist als Sohn Gottes darge-
than, erwiesen, insofern er vor den Menschen oder in der
Ueberzeugung der Menschen durch die Auferstehung von
den Todten dazu eingesetzt ist* » (Comment. über d. Br. an die
Römer, p. 18). Nous maintenons donc, contre M. Pfleiderer, l'identité absolue de la personne du Christ avant son incarnation et après sa résurrection.

Mais ici se présente une nouvelle difficulté. Comment concilier cette identité personnelle avec l'incarnation dans une individualité humaine ? Le Fils de Dieu a-t-il simplement pris un corps humain ? ou est-il aussi de-

venu homme quant à l'âme, quant à l'esprit, quant à la conscience personnelle ? A-t-il perdu, en s'incarnant, la conscience du *moi* ? a-t-il suivi psychologiquement tout le développement d'un enfant ? Est-il arrivé peu à peu à la conscience de sa personnalité, et son *moi* a-t-il alors participé aux caractères du *moi* humain ? ou bien a-t-il été un mélange d'éléments supérieurs et inférieurs ? ou bien le *moi* antérieur a-t-il complètement reparu et prédominé ? Nous pourrions multiplier les questions ; elles reparaissent relativement au facteur moral dans la vie de Jésus. Mais nous ne parlons ici que du côté psychologique. Quelle a été, sous ce rapport, la conception de Paul ?

Les éléments nous font malheureusement défaut pour préciser sur ce point l'enseignement de l'Apôtre. Nous ne pouvons que procéder par voie d'élimination et indiquer d'une manière générale les prémisses, plutôt que les résultats positifs, de la spéculation paulinienne.

Une théorie que nous repoussons sans hésitation est celle de M. Holsten, d'après laquelle le Fils de Dieu se serait incarné dans un homme arrivé déjà à l'âge adulte, dans Jésus de Nazareth. Quand Paul dit : « Lorsque les temps furent accomplis, Dieu envoya son Fils, *né d'une femme* et placé sous la loi » (Gal. 4, 4), il nous semble que l'Apôtre veut dire que le Fils de Dieu est entré dans l'humanité par la voie ordinaire de l'enfantement. Tous les passages se rapportant à l'incarnation supposent la même idée : « Il est né (*γεννηθης*) de la race de David, selon la chair ;... il descend des pères, selon la chair » (Rom. 1, 3 ; 9, 5). Nous avons quelque peine à comprendre comment on peut admettre

seulement un instant que Paul ait entendu par l'incarnation autre chose qu'une naissance « semblable à celle des hommes » (Phil. 2, 7). Nous ne croyons même pas que dans la communauté de Jérusalem, où le récit de l'effusion du Saint-Esprit sur Jésus, lors de son baptême, a pu jouer un certain rôle, une telle idée ait jamais prévalu. On croyait que Jean-Baptiste avait déjà été rempli du Saint-Esprit dans le sein de sa mère (Luc 1, 15), à plus forte raison le Christ, le Fils de Dieu lui-même.

Les théologiens qui entendent la « chair » dans le sens platonicien, ne sont pas embarrassés. Le Fils de Dieu, disent-ils, était un esprit pur, qui s'est incarné dans un corps humain; son corps matériel était l'enveloppe, la prison de son esprit céleste. A l'appui de cette théorie on cite les nombreux passages où il est question de la vie du Christ « dans la chair, » et aussi, avec une grande complaisance, la parole de Paul aux Philippiens : « Il a pris la forme (μορφήν) d'un esclave, en devenant semblable (ἐν ὁμοιώματι) aux hommes, et en se montrant sous l'apparence (σχήματι) d'un homme » (Phil. 2, 7).

Tout en reconnaissant ce que cette manière de voir a de séduisant et de spécieux, nous ne croyons cependant pas qu'elle rende exactement la pensée de Paul.

Ecartons immédiatement l'argument tiré du passage des Philippiens. Quand Paul dit que le Christ a pris la « forme » d'un esclave, il n'oppose pas la *forme* au *fond*, l'apparence à la réalité, le contenant au contenu, le corps à l'esprit; mais il oppose la *forme d'existence terrestre* à la *forme d'existence céleste*; il emploie pour l'une

et l'autre le même terme de *μερμή*, et nous croyons que M. Reuss a très bien fait de traduire ce mot par « *condition* » : « il existait dans une condition divine, ... il a pris la condition d'un esclave. » Par cette interprétation, les deux autres termes de ce passage : « la *similitude* (*ἐμοίωμα*, comp. Rom. 8, 3) et l'*apparence* (*σχῆμα*) d'un homme, » perdent non seulement leur valeur probante, mais ils se retournent contre la théorie qu'ils devaient appuyer. Ils accentuent la condition humaine, l'humanité de Christ; celui-ci est présenté comme un *vrai* homme, semblable en toutes choses aux autres hommes, — hormis le péché (2 Cor. 5, 21).

En effet, Paul, avec sa psychologie que nous avons appelée *moniste*, ne pouvait qu'attribuer au Fils de Dieu incarné une vraie et complète humanité. Nous avons vu que par la « chair » il entend la matière organisée et animée, l'esprit, l'âme et le corps, l'homme tout entier. « *Selon la chair* » — *κατὰ σάρκα* — signifie donc *selon l'humanité*. Ce n'est même qu'en devenant réellement homme, en entrant dans la race d'Adam, que, selon les principes de Paul, le Fils de Dieu pouvait racheter l'humanité (Comp. Hébr. 2, 14).

Aussi voyons-nous que l'Apôtre attribue au Christ une humanité complète. « Si par le péché d'un seul il en est beaucoup qui sont morts, à plus forte raison la grâce de Dieu, venant d'un seul homme, Jésus-Christ (τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ), a pu abonder sur beaucoup » (Rom. 5, 15). « Par un homme, la mort; de même par un seul homme, la résurrection des morts, » — δι' ἀνθρώπου ὁ θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν (1 Cor. 15, 21). « Le premier homme était de terre, le second homme (ὁ δεύτερος

ἄνθρωπος) est du ciel » (1 Cor. 15, 47). « Il n'y a qu'un médiateur entre Dieu et les hommes, à savoir l'homme Jésus-Christ, — ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς (1 Tim. 2, 5). L'opposition entre le premier et le second « Adam » (Rôm. 5; 1 Cor. 15) implique la vraie humanité du Christ, et toutes les prémisses anthropologiques et sotériologiques de l'Apôtre la supposent. On coupe le nerf de la théologie paulinienne en n'admettant pas une incarnation (*Menschwerdung*) du Fils de Dieu dans le sens le plus complet du mot.

Mais comment Paul se représentait-il cette incarnation et l'union entre la nature céleste et la nature humaine ?

« Il est né d'une femme, » — γεγόμενον ἐκ γυναικός (Gal. 4, 4). Voilà la seule indication que nous fournissent les Epîtres sur le premier point. Elle laisse la porte ouverte à toutes les hypothèses. Paul veut-il dire que Jésus est né d'une vierge ? ou bien n'a-t-il parlé de la femme que d'une manière générale, en se rappelant peut-être la parole de Job : « L'homme né de la femme ne vit que peu de temps ! » (Job 14, 1.) Cette dernière hypothèse nous paraît la plus probable, d'après le contexte. Mais, quelque incomplètes qu'aient été les connaissances de Paul sur la vie de Jésus, il n'est pas impossible qu'il fût instruit des faits miraculeux qui se racontaient dans la communauté de Jérusalem touchant la naissance du Sauveur ; et Paul aurait été le dernier à mettre en doute un récit comme celui que nous rapporte Luc, son compagnon de voyage.

Les arguments que certains commentateurs croient

devoir tirer d'une parole de Paul aux Romains, contre la foi de l'Apôtre en la conception miraculeuse du Christ par une vierge, ne nous semblent pas décisifs. Paul dit que Jésus est né « de la semence de David, » — ἐκ σπέρματος Δαυὶδ (Rom. 1, 3). On en tire la conclusion qu'il a considéré Jésus comme un fils de Joseph, descendant de la famille de David. Cela n'est, certes, pas impossible, mais cela n'est nullement évident. Si, comme le veut la tradition, la mère de Jésus était aussi de la famille de David, Paul pouvait parfaitement, en parlant de la postérité de David, avoir en vue la Vierge Marie; et même, en songeant à Joseph, Paul a pu parler comme il le fait, sans pour cela admettre que Joseph fût le vrai père de Jésus. Les premiers chrétiens qui croyaient à la maternité de la Vierge, n'en considéraient pas moins Joseph — par imputation — comme le père de Jésus-Christ; et le Christ entraînait ainsi, comme fils de Joseph, dans la lignée de la famille de David. Ce qui nous le prouve, ce sont les généalogies du Christ dans les Evangiles selon saint Matthieu et saint Luc, où l'on donne les noms des ancêtres de Joseph, et non de Marie, tout en racontant la conception surnaturelle de la Vierge (Matth. 1; Luc 1; 3). Les deux idées se conciliaient parfaitement. Du reste, le terme de « semence » s'était si bien identifié avec l'idée de postérité, qu'on pouvait même l'employer pour les descendants d'une femme (Gen. 3, 15).

Il est d'autant moins permis de conclure de ce passage à la négation de la maternité de la Vierge, que Paul semble ne s'être nullement préoccupé de cette question. Jamais l'Apôtre n'a songé à faire dépendre la

sainteté du Christ du mode de sa naissance terrestre. Il avait pour cela trop de logique. Que la nature humaine du Christ soit issue d'une femme seule, ou de l'union d'un homme et d'une femme, cela ne modifiait en rien les idées de Paul sur l'hérédité du péché. Dans la théologie de l'Apôtre, la sainteté du Christ est rapportée à une autre origine qu'au mode de la conception terrestre.

Paul considérait de toute façon la naissance du Christ comme surnaturelle. L'incarnation du Fils de Dieu était pour lui un fait miraculeux, quel que fût le *mode* de cette incarnation. Nous ne croyons pas nous tromper en disant que l'Apôtre mettait l'accent sur le *fait* de cette incarnation, sans même toucher à la question du *mode*. Il est possible, il est même probable que, dans ses méditations privées, il se soit posé la question du mode de l'incarnation, mais sans y attacher de l'importance ; le fait lui suffisait. Quant à ce fait, Paul ne pouvait pas ne pas le concevoir comme surnaturel. Nous avons donc l'assurance d'être dans le vrai en affirmant que Paul a cru à la naissance miraculeuse de Jésus-Christ.

Maintenant, comment l'Apôtre se représentait-il l'union des deux natures en Christ ? Sur ce point tous les éléments positifs nous font défaut, et nous ne pouvons juger que par l'impression que fait sur nous le Christ de la théologie paulinienne.

Un premier fait, qui nous semble incontestable, c'est qu'il y a unité personnelle absolue dans le Christ de Paul. Nous ne découvrons aucun indice d'une dualité dans le *moi* de Christ, résultant de la dualité de sa na-

ture. Les deux natures se pénètrent complètement, sans toutefois se confondre. Christ nous apparaît à la fois comme un homme faible, pauvre, mortel, et comme un être supérieur, un esprit vivifiant. Comment l'Apôtre a-t-il concilié ces deux éléments ? Nous l'ignorons. Nous nous trouvons, d'une part, devant l'antithèse des natures, et, d'autre part, devant l'unité du *moi*. La formule luthérienne de la *communicatio idiomatum* est peut-être celle qui se rapproche encore le plus de la pensée paulinienne.

Seulement cette formule dépasse l'enseignement de l'Apôtre quant à la conception de la nature supérieure, céleste du Messie. Cela nous amène à examiner la question si délicate de la divinité du Christ. Par la *divinité*, nous entendons la *déité*. Nous ne distinguons pas entre les deux termes pour éviter tout malentendu.

Voici la question : En quoi consiste, selon Paul, la nature métaphysique du Christ : Christ est-il Dieu, l'égal du Père, d'essence divine ? ou est-il une créature, d'essence céleste, spirituelle, il est vrai, mais non divine ?

Après une lutte de plusieurs siècles, le dogme de la divinité de Jésus-Christ a triomphé — avec raison, selon nous — dans l'Eglise. La christologie paulinienne a fourni des éléments pour la formation de ce dogme ; mais Paul lui-même ne l'a point enseigné.

Dans le système théologique de Paul, le Christ est compris dans l'ordre des créatures ; il se trouve à leur tête ; il est leur aîné. L'Apôtre le dit explicitement : « Il

est le premier-né de toute créature, » — πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Col. 1, 15). Cette parole est si claire et si précise que les théologiens n'auraient dû jamais la perdre de vue. Elle se trouve au fond de toutes les conceptions christologiques et sotériologiques de l'Apôtre. Paul ne donne que quelques indications sur la substance dont a été formé le Premier-né. Elle n'est pas terrestre, elle est « céleste, » — ἐπουράνιος (1 Cor. 15, 48); elle n'est pas matérielle, elle est « spirituelle » — πνευματικός (v. 44); elle est « incorruptible, » — ἀφθαρτος (v. 53), douée d' « immortalité, » — ἀθανασία (v. 54). Adam a été fait « âme vivante » (ἐγένετο εἰς ψυχὴν ζῶσαν); le Fils a été fait « esprit vivifiant » (εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν, 1 Cor. 15, 45).

Mais c'est de Dieu que procède tout (τοῦ θεοῦ, τοῦ ζωοποιοῦντος τὰ πάντα, 1 Tim. 6, 13; Rom. 11, 36; 1 Cor. 8, 6). Jamais Paul ne dit que le Fils est, comme le Père, de toute éternité. Dieu seul est éternel au sens absolu : ὁ μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν (1 Tim. 6, 15. 16). Ce Dieu, seul maître souverain, de qui procèdent toutes choses et de qui toutes les seigneuries et puissances tiennent leurs pouvoirs, ce Dieu en qui seul réside l'immortalité, « manifestera en son temps notre seigneur Jésus-Christ (ἐπιφανεία τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ), qui a fait une belle profession devant Ponce-Pilate » (1 Tim. 6, 13. 15). On voit ici l'opposition entre le « Seigneur *des seigneurs* de qui toutes les seigneuries tiennent leurs pouvoirs » et notre « *seigneur* » Jésus-Christ. Paul accentue à plusieurs reprises cette distinction essentielle entre Dieu et le Christ. « Nous n'avons qu'un seul *Dieu*, dit-il, le Père, qui a fait toutes choses (εἷς θεός, ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα); et un seul

seigneur, Jésus-Christ, par qui toutes choses ont été faites » (καὶ εἷς κύριος, Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα, 1 Cor. 8, 6). « Il y a diversité dans les ministères, mais le même *seigneur* (ὁ αὐτὸς κύριος); et il y a diversité dans les opérations, mais c'est le même *Dieu* qui opère tout en tous, » — ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς, ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (1 Cor. 12, 5, 6). La même distinction se trouve exprimée dans la première Epître à Timothée : « Il y a un seul Dieu, et un seul médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ » (ch. 2, 5). Les chrétiens sont « de Christ, » comme Christ est « de Dieu » (ὁμοεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ, 1 Cor. 3, 23). Dieu est « le chef de Christ, » comme le mari est « le chef de la femme » (κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ, κεφαλὴ δὲ Χριστοῦ ὁ θεός, 1 Cor. 11, 3). Toutes choses seront soumises au Christ, « sauf, bien entendu, celui qui lui a tout soumis » (δηλον, ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα, 1 Cor. 15, 27). Et lorsque toutes choses seront soumises au Christ, « alors le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a tout soumis » (τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγέσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα); et cela : « afin que Dieu soit tout en tous, » — ἵνα ᾗ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (v. 28). Dieu est le commencement et la fin de toutes choses : « toutes choses sont de lui, par lui et pour lui » (ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, Rom. 11, 36). Le Christ « vit pour Dieu, » — ζῇ τῷ θεῷ (Rom. 6, 10); de même (οὕτω) les chrétiens « vivent pour Dieu » (ζῶντας τῷ θεῷ) « en Jésus-Christ » (v. 11).

C'est à Dieu qu'en dernière analyse, l'Apôtre rapporte toutes choses. A lui seul la gloire d'éternité en éternité : ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (Gal. 1, 5; Rom. 15, 6; 11, 36; 16, 27; 1 Cor. 10, 31; Eph. 3, 21; Phil. 4,

20; 1 Tim. 1, 17; 6, 16). Et, qu'on le remarque bien, quand l'Apôtre parle de cette gloire de Dieu, il ne comprend sous le terme de Dieu que le Père, et non le Fils. « Que Dieu vous donne d'avoir les mêmes sentiments les uns envers les autres, selon Jésus-Christ, afin que tous ensemble, d'une seule bouche, vous glorifiez le Dieu et le Père de notre Seigneur Jésus-Christ » (Rom. 15, 6). « A celui qui peut vous fortifier, conformément à mon évangile et à la prédication de Jésus-Christ, à Dieu, seul sage, soit gloire au siècle des siècles, par Jésus-Christ » (Rom. 16, 25. 27). « A celui qui, par la puissance qui agit en nous, peut faire infiniment au delà de tout ce que nous demandons, soit la gloire dans l'Eglise et en Jésus-Christ » (Eph. 3, 21). « Mon Dieu pourvoira à tous vos besoins, selon sa richesse, en Jésus-Christ. A lui, notre Dieu et Père, soit gloire au siècle des siècles » (Phil. 4, 20). Les chrétiens portent des fruits de justice, « par Jésus-Christ, à la gloire de Dieu » (Phil. 1, 11). Si « toute langue doit confesser que Jésus-Christ est le Seigneur, » c'est « *à la gloire de Dieu le Père,* » — εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς (Phil. 2, 11).

Paul se place là au centre de l'Ecriture, dans l'esprit de Moïse et des Prophètes, et en particulier sur le terrain de l'enseignement de Jésus-Christ. « Je ne cherche point ma gloire, dit Jésus; si je me glorifie moi-même, ma gloire n'est rien... Je cherche la gloire de celui qui m'a envoyé... La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. Je t'ai glorifié sur la terre; j'ai achevé l'œuvre dont tu m'avais chargé. Et maintenant toi, Père, glorifie-moi auprès de toi-même de la gloire que j'avais auprès de

toi avant que le monde fût » (Jean, 8, 50 ; 7, 18 ; 17, 3-5). C'est cette gloire « qui vient de Dieu » (Jean, 5, 44) que Paul voit dans la gloire de Christ. La glorification de Jésus-Christ est l'œuvre du Père qui veut que le Fils soit glorifié par les hommes (Eph. 1, 20. 21 ; Phil. 2, 10. 11). Toute gloire donnée au Fils rejaillit sur le Père.

La *gloire de Dieu* est la raison dernière et le but suprême de la création et de la rédemption. Le Premier-né y concourt, comme le dernier des mortels, comme la nature tout entière (Rom. 8, 19-23), chacun selon son rang : ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι (1 Cor. 15, 23).

Ainsi s'expliquent bien des passages où le nom du Fils est associé à celui du Père, le nom de Christ à celui de Dieu. « Paul, apôtre de Jésus-Christ par la volonté de Dieu » (1 Cor. 1, 1 ; 2 Cor. 1, 1 ; Eph. 1, 1 ; Colos. 1, 1). « Paul, serviteur de Dieu et apôtre de Jésus-Christ » (Tite, 1, 1). « Que la grâce et la paix vous soient données de la part de Dieu, notre Père, et du Seigneur Jésus-Christ » (1 Cor. 1, 3 ; 2 Cor. 1, 2 ; Rom. 1, 7 ; Gal. 1, 3 ; Eph. 1, 2 ; Philém. 3 ; Philipp. 1, 2 ; 1 Thess. 1, 1 ; 1 Tim. 1, 2). « Tout ce que vous faites, faites-le au nom du Seigneur Jésus, en rendant par lui des actions de grâces à Dieu le Père » (Coloss. 3, 17). « Je rends grâces à mon Dieu par Jésus-Christ » (Rom. 1, 8). « Je rends continuellement grâces à Dieu parce que je suis informé de ta foi au Seigneur Jésus » (Philém. 4). « La grâce de notre Seigneur Jésus-Christ et l'amour de Dieu » (2 Cor. 13, 13). « Nous rendons grâces à Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ » (Coloss. 1, 3). « Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-

Christ » (2 Cor. 1, 3 ; Eph. 1, 3). « C'est en Jésus-Christ que je me glorifie touchant les choses de Dieu, » — τὰ πρὸς τὸν θεόν (Rom. 15, 17). « Il s'est humilié lui-même et fut obéissant jusqu'à la mort, voire la mort sur la croix ; c'est pourquoi aussi Dieu l'a souverainement élevé » (Philipp. 2, 8. 9). « Nous savons que celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus nous ressuscitera aussi » (2 Cor. 4, 14). « Christ est assis à la droite de Dieu » (Coloss. 3, 1). « Votre vie est cachée avec Christ en Dieu » (Coloss. 3, 3). « Je cours vers le but, pour remporter le prix de la vocation céleste de Dieu en Jésus-Christ » (Philipp. 3, 14). « Etant justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ » (Rom. 5, 1). « La paix de Dieu, qui surpasse toute intelligence, gardera vos cœurs et vos pensées en Jésus-Christ » (Philipp. 4, 7). « Je te conjure devant Dieu, devant Jésus-Christ et devant les anges » (1 Tim. 5, 21). « Je te conjure devant Dieu et devant Jésus-Christ » (2 Tim. 4, 1). « Nous attendons la manifestation de la gloire du grand Dieu et de notre Sauveur Jésus-Christ » (Tite, 2, 13). Paul maintient dans toutes ses Epîtres une distinction parfaitement accusée entre Dieu et le Premier-né des créatures.

M. Sabatier dit très bien : « Paul a trouvé l'unité de sa pensée et le couronnement de son système dans la notion absolue de Dieu. Dieu est unique. De lui, par lui et pour lui sont toutes choses. Il est au commencement, au milieu et à la fin de toute existence. C'est en lui que chaque créature a sa cause, sa vie et son but. Maintenir dans l'homme, dans l'histoire, dans l'univers cette causalité absolue et suprême de Dieu, a été l'ef-

fort constant de l'Apôtre. Cette idée de l'absoluité de Dieu est le fondement métaphysique du salut par la grâce, de la justification par la foi, de la prédestination : Dieu fait tout dans la rédemption comme dans la création » (*L'Apôtre Paul*, p. 316. 317).

De même que le *créateur* initial est Dieu, et que le Premier-né a été son organe, de même Dieu est le *sauveur* initial, et c'est au service du Père que le Fils a accompli l'œuvre de la rédemption. C'est pourquoi le Père aussi est appelé le Sauveur : « Cela est bon et agréable devant Dieu, notre Sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité ; car il y a un seul Dieu et aussi un seul médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ, qui s'est donné lui-même en rançon pour tous » (1 Tim. 2, 3-6). « Nous mettons notre espérance dans le Dieu vivant, qui est le Sauveur de tous les hommes » (1 Tim. 4. 10). « La bonté de Dieu notre Sauveur » (Tite, 3, 4). « Dieu a réconcilié, en Christ, le monde avec lui-même » (2 Cor. 5, 19). Ce n'est pas avec Christ, c'est avec Dieu que le monde a besoin d'être réconcilié. C'est pourquoi l'Apôtre exhorte les Corinthiens : « Soyez réconciliés avec Dieu ! » (2 Cor. 5, 20), et qu'il écrit aux Romains : « Maintenant que nous sommes justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu, — par notre Seigneur Jésus-Christ, à qui nous devons d'avoir eu par la foi accès à cette grâce » (Rom. 5, 1. 2).

Nous verrons plus tard comment, selon l'Apôtre, Dieu a entendu et mis à exécution par le Fils l'œuvre de la rédemption. Mais un point que nous devons noter

ici, c'est que l'idée d'une incarnation de la divinité elle-même, l'idée d'un Homme-Dieu, est étrangère à la pensée paulinienne. Ce n'est ni Dieu, ni même une émanation de la divinité dans le sens du gnosticisme, qui s'incarne pour expier les péchés de l'humanité ; c'est un être supérieur, céleste, élevé en puissance et en dignité au-dessus de tout le reste de l'univers, mais créé lui-même. Le Christ n'a pas de position intra-divine. Le monothéisme de l'Ancien Testament reste absolument intact dans la théologie paulinienne.

Ce qui a induit la théologie traditionnelle en erreur sur la pensée de l'Apôtre, et l'a amenée à croire que Paul enseignait la déité du Christ, ce sont des prémisses erronées touchant les conceptions cosmologiques de l'Apôtre. On a posé l'alternative : ou bien le Christ de Paul n'est qu'un homme, ou bien il est Dieu. Puis, après avoir constaté qu'abstraction faite de l'incarnation, le Christ de l'Apôtre n'est pas un homme, on a conclu : donc il est Dieu. L'alternative était fausse. On n'a pas remarqué que le ciel de Paul est très peuplé ; qu'outre les anges (et les démons, Eph. 2, 2 ; 6, 11. 12), il y a des « *autorités*, » des « *dominations*, » des « *puissances*, » des « *dignités*, » des « *trônes*, » — *ἀρχαί, δυνάμεις, ἐξουσίαι, κυριότητες, θρόνοι* (Rom. 8, 38 ; Eph. 1, 21 ; 3, 10 ; Coloss. 1, 16 ; 2, 10. 15). Il y a toute une hiérarchie céleste. C'est à la tête de cette hiérarchie que se trouve le Premier-né, le Fils de Dieu. Il est leur *ainé* (*πρωτότοκος*), avec toutes les prérogatives (très étendues à l'époque de Paul) de la primogéniture. Et depuis que par un acte de dévouement sans pareil il a arraché le genre humain à la perdition, il a infiniment distancé en

gloire toutes les autres puissances célestes, et celles-ci sont forcées de faire publiquement cortège à sa marche triomphale. C'est là le sens de Colossiens 2, 15 : ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας, ἑδερμάτισεν ἐν παρρησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ. L'abaissement, le sacrifice et la victoire éclatante du Fils de Dieu lui ont valu une gloire bien au-dessus de la gloire de tout autre « nom » parmi les puissances célestes. « Dieu l'a souverainement élevé, et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom (ὑπὲρ πᾶν ὄνομα); afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et sous la terre (ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων), et que toute langue confesse que Jésus-Christ est le Seigneur, — à la gloire de Dieu le Père » (Phil. 2, 9-10).

Maintenant nous comprenons comment Paul, en affirmant avoir regue sa mission de Jésus-Christ et de Dieu, a pu ajouter qu'il ne l'a pas regue « des hommes, » — οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων (Gal. 1, 1). Nous comprenons aussi que Paul n'ait pas mesuré ses termes en parlant de la condition élevée, unique, du Fils de Dieu avant son abaissement dans la chair. Cette condition était supérieure à celle de tous les autres êtres; elle était divine (ἐν μορφῇ θεοῦ), pareille à celle de Dieu (ἴσα θεῷ). Aussi aurait-il pu abuser de cette haute situation, l'exploiter d'une manière égoïste, à son profit, comme un brigand use de son butin. Mais il ne l'a pas fait : « Il n'a pas considéré sa condition divine comme un butin, » — οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (Philip. 2, 6) (1). Mais il s'est abaissé, il

(1) Cette phrase est traduite de la même manière par tous les exégètes : « *Il ne considéra pas l'égalité avec Dieu comme un butin.* »

s'est sacrifié lui-même, pour sauver l'humanité. Et à cet abaissement a succédé une position encore beaucoup plus élevée que celle qu'il occupait antérieurement. La position antérieure, le εἶναι ἴσα θεῷ, n'était donc pas, dans la pensée de Paul, la divinité même; car Dieu, pour Paul, est dans une position telle qu'il n'y a plus d'élévation possible pour lui.

Mais on est loin d'être d'accord sur l'idée qu'a voulu exprimer l'Apôtre. Un butin peut être une possession illégitime, une usurpation. M. H. Olivier, dans sa *Concordance*, rend ἀρπαγμός par *usurpation*. Le sens est alors : le Christ n'a pas considéré son égalité avec Dieu comme une usurpation. Chrysostome et Calvin entendent ainsi ce passage. — On peut aussi faire parade d'un butin, s'en vanter, s'en glorifier. Rheinwald et quelques exégètes allemands traduisent : « Il n'a pas fait parade de son butin, comme un vainqueur porte son butin en triomphe. » — M. Wilke, dans sa *Clavis Novi Testamenti*, indique deux traductions possibles : « *Aliquid velut prædam arripiendum vel retinendum putare.* » On peut chercher à ravir un butin envié, ou chercher à retenir un butin que l'on possède. La première alternative est adoptée par MM. Lange, Sabatier, Pfleiderer. Voici ce que dit M. Sabatier : « Au-dessus de la μορφή θεοῦ, il y a encore ce que Paul appelle l'égalité avec Dieu, εἶναι ἴσα θεῷ, position supérieure que Christ aurait pu songer à ravir, mais qu'il n'a point usurpée » (*L'Apôtre Paul*, p. 235; Lange, *Commentaire*, p. 426; Pfleiderer, *Paulinismus*, p. 149). — MM. Tholuck et Reuss se prononcent — avec saint Ambroise — pour la seconde alternative : « Il aurait pu retenir avec force, saisir avec avidité, ce qui lui appartenait naturellement; s'y cramponner pour ne pas le lâcher; mais il n'en a rien fait » (Reuss, *Épîtres pauliniennes*, II, p. 291). — Nous ne saurions nous rallier à aucune de ces interprétations. C'est Luther qui nous semble avoir indiqué le vrai sens de ce passage dans une lettre à George Spenlein de l'année 1516, où il dit : « Ayez les mêmes sentiments qu'a eus Jésus-Christ, lequel, bien qu'il fût dans une condition divine, se dépouilla lui-même. Toi, agis de même : si tu as des prérogatives, ne les considère pas comme un butin, qui devrait te servir à toi seul; mais dépouille-toi toi-même; oublie qui tu es, abaisse-toi jusqu'aux autres et sacrifie-toi pour eux » (De Wette, *Lettres de Luther*, t. I, année 1516). *Considérer comme un butin* veut dire ici : *exploiter d'une manière égoïste*.

L'ancienne théologie relevait encore quelques autres passages, où le nom de Dieu était appliqué à Christ. Actes 20, 28 : « Le Saint-Esprit vous a établis évêques, pour paître l'Eglise de Dieu, qu'il a acquise par son propre sang. » 1 Tim. 3, 16 : « Dieu a été manifesté en chair. » Rom. 9, 5 : ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Ce dernier passage seul peut être pris en considération ; dans les deux autres, le nom de Dieu a été interpolé par des copistes. D'après le texte original, il faut lire, Actes 20, 28 : « Pour paître l'Eglise du Seigneur » (τοῦ κυρίου); et 1 Tim. 3, 16 : « Celui qui (ἐς) a été manifesté en chair. » Quelques manuscrits omettent aussi le nom de Dieu dans Rom. 9, 5, et portent : ὁ ὢν ἐπὶ πάντων εὐλογητὸς κτλ. Alors toute difficulté est levée. Mais ces manuscrits ne font pas autorité, et nous devons nous en tenir à la version la plus accréditée.

L'interprétation de ce passage est très controversée. Selon la place de la ponctuation, Christ est appelé Dieu ou distingué de Dieu. On peut traduire : « desquels descend le Christ, qui est Dieu sur toutes choses, béni éternellement. » Ou bien : « desquels descend le Christ. Que Dieu, qui est sur toutes choses, soit béni éternellement. » Ou : « desquels descend le Christ, qui est au-dessus de tous. Que Dieu soit béni éternellement ! » Ces diverses traductions peuvent parfaitement se soutenir, et nous hésitons à nous prononcer pour l'une plutôt que pour l'autre. Nous penchons toutefois pour la première, en supposant la pureté du texte.

C'est ici le cas de nous souvenir d'une parole de Paul aux Corinthiens : « Bien qu'il y ait des êtres appelés

dieux, soit dans le ciel, soit sur la terre, — comme il y a, en effet, un grand nombre de dieux et de seigneurs, — néanmoins pour nous, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et par qui nous sommes » (1 Cor. 8, 5. 6). Paul a donc pu, sans enseigner la déité du Messie, appeler incidemment le Christ un dieu, eu égard à sa première place dans la création. Il ne faut pas oublier qu'aux temps apostoliques, la signification du mot « *dieu* » — θεός — était encore flottante, comme aujourd'hui le sens de notre adjectif « *divin*. » Dans l'Ancien Testament cette désignation est plusieurs fois appliquée à des hommes : « J'avais dit : Vous êtes des dieux, vous êtes des fils du Très-Haut » (Ps. 82, 6; comp. Exode 4, 16; 7, 1; 22, 8. 9). Jésus-Christ lui-même a relevé le caractère flottant de cette expression (Jean 10, 34. 35). Cependant quand on voulait parler d'une manière non équivoque du Dieu unique et souverain, on faisait précéder le nom de Dieu de l'article : ὁ θεός. Or, jamais Jésus-Christ n'est appelé ὁ θεός. Et nous voyons qu'on ne peut même pas affirmer qu'il soit appelé simplement θεός — sans article, — dans le seul passage des Épîtres où ce terme peut être rapporté à Christ.

Ce n'est pas dans une phrase incidente que Paul a relégué sa christologie. Il l'a professée hautement, clairement, toujours et partout. S'il avait cru à la déité du Christ, il aurait accentué cette doctrine de façon à ne laisser subsister aucun doute pour personne. Or, non seulement il ne l'a accentuée pas, mais il dit encore explicitement le contraire : « Il n'y a qu'un seul Dieu,

de qui viennent toutes choses, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, — l'image du Dieu invisible, le Premier-né de toute créature » (1 Cor. 8, 6 ; Coloss. 1, 15). Cette conception se dégage de chaque page des Épîtres pauliniennes.

Quelle a pu être, chez Paul, l'origine de cette christologie ?

Nous croyons qu'elle s'est formée par le concours de divers facteurs. Le facteur capital a été incontestablement l'apparition du Christ ressuscité, qu'eut Paul sur le chemin de Damas. Cet événement a produit l'impression la plus profonde, la plus ineffaçable sur l'esprit de l'Apôtre. Il le rappelle fréquemment (Gal. 1, 16 ; 1 Cor. 9, 1 ; 15, 8 ; 1 Tim. 1, 13 ; Act. 22, 21 ; 26, 12-18). Il est convaincu de la réalité objective de cette apparition, et ne la confond pas avec ses autres visions, dont il n'aime guère à parler (2 Cor. 12, 2-6). Voici comment Luc nous rapporte le récit de Paul : « Vers le milieu du jour, je vis, en chemin, resplendir autour de moi et de mes compagnons une lumière venant du ciel, et dont l'éclat surpassait celui du soleil. Nous tombâmes tous par terre, et j'entendis une voix qui me disait en langue hébraïque : Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ? Il te serait dur de regimber contre les aiguillons. Je répondis : Qui es-tu, seigneur ? Et le seigneur dit : Je suis Jésus que tu persécutes. Mais lève-toi, et tiens-toi sur tes pieds ; car je te suis apparu pour t'établir ministre et témoin des choses que tu as vues et de celles pour lesquelles je t'apparaîtrai » (Act. 26, 13-16). Il y a de légères variantes dans les

divers récits ; mais le fait lui-même subsiste intégralement. Paul a vu le Christ, qui lui est apparu sous une forme lumineuse et l'a appelé à son service. A partir de ce moment Paul était converti.

Cette conversion a-t-elle été préparée dans l'âme de Paul ? Psychologiquement cela n'est pas impossible, mais rien ne nous le prouve, et cette hypothèse n'est nullement nécessaire pour expliquer la conversion subite de l'Apôtre. Ce qui est certain, c'est que Paul n'a eu conscience d'aucune préparation intérieure, et qu'il a fermement cru à sa conversion instantanée, foudroyante, totale.

Christ est apparu à Paul comme une éblouissante lumière. Voilà un facteur dans la conception paulinienne du Christ. Cette lumière était la substance « céleste, » le « corps spirituel » du Ressuscité (1 Cor. 15, 43-49). Or, d'après les vues générales de cette époque, la lumière est la forme sensible de la manifestation de l'esprit, de la vie supérieure, du *πνεῦμα*. Le ministère divin de Moïse faisait briller son visage (2 Cor. 3, 7). Lors de la transfiguration du Christ, « son visage resplendit comme le soleil » (Matt. 17, 2). Au jour de la Pentecôte le Saint-Esprit apparaît sur les disciples en « langues de feu » (Act. 2, 3). « Nous tous, dit saint Paul, qui, le visage découvert, contemplons dans un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de gloire en gloire, comme par l'esprit du Seigneur... Quant aux incrédules, le Dieu de ce siècle a aveuglé leur intelligence, afin qu'ils ne vissent pas briller la splendeur de l'Évangile dans la gloire du Christ, qui est l'image de Dieu » (2 Cor. 3,

18; 4, 4). « Dieu qui a dit à la lumière de luire dans les ténèbres, l'a fait aussi luire dans nos cœurs, pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu sur la face de Christ » (2 Cor. 4, 6). « Autrefois vous étiez ténèbres, maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur; marchez comme des enfants de lumière » (Eph. 5, 8). « Rendez grâces au Père, qui nous a rendus capables d'avoir part à l'héritage des saints dans la lumière » (Coloss. 1, 12). « Dieu demeure dans la lumière » (1 Tim. 6, 16). « Satan se déguise en ange de lumière » (2 Cor. 11, 14). C'est surtout dans les écrits de Jean que la lumière joue un grand rôle, comme manifestation du monde divin (Jean 1, 4. 5. 9; 5, 35; 8, 12; 12, 35. 36; 1 Jean 1, 5. 9; 2, 9. 10; comp. Jacq. 1, 17). L'éclat éblouissant de l'apparition du Christ a fait reconnaître à Paul que la nature intime du Ressuscité est une nature spirituelle, transcendante, céleste. Le Christ est la plus haute, la plus pure expression du monde surnaturel issu de Dieu; il est l'essence de la création transcendante; il en est l'être spirituel par excellence. De même que Jean l'appelle « la lumière » (Jean 1, 4-9), de même Paul l'appelle « l'esprit » : « Le Seigneur est l'esprit, » — ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν (2 Cor. 3, 17). *L'esprit* est ici un terme abstrait pour exprimer le caractère parfait, idéal, de la nature métaphysique du Christ (1).

(1) Il ne faudrait pas confondre le terme d'*esprit* que Paul emploie ici pour désigner la nature supérieure du Christ, avec le *Saint-Esprit*, qui, d'après la conception paulinienne, procède d'une manière permanente et immédiate de Dieu et exerce sur l'homme une action *sui generis*, distincte de l'action du Christ res-

Un second élément dans la formation de la christologie paulinienne, c'est l'élément *historique* : en première ligne, le fait de la mort de Jésus sur la croix ; puis l'enseignement des chrétiens touchant le caractère expiatoire de cette mort et en général touchant la personne du « Fils de Dieu. » La vie terrestre et le supplice de Jésus constituent pour l'Apôtre la base de sa doctrine de l'incarnation et de la vraie humanité du Christ. La naissance de Jésus dans la famille royale de David répond aux espérances messianiques du pharisien et à toute sa théologie rabbinique. Enfin, l'affirmation si énergique des chrétiens, que le Christ est le Fils de Dieu, concorde avec les idées spéculatives de Paul.

Ce sont là les données que va s'assimiler la puissante pensée du nouveau converti, et qu'il va fondre dans le système théologique le plus personnel, le plus hardi et le plus grandiose qu'ait produit le génie religieux.

Mais comment s'expliquer la présence et l'accueil favorable dans la communauté chrétienne de Jérusalem et chez Paul de l'idée du « *Fils de Dieu*, » si étrangère à l'Ancien Testament ?

Pour répondre d'une manière satisfaisante à cette question, il faudrait connaître le courant général des idées philosophiques et surtout théosophiques en Palestine à cette époque ; il faudrait découvrir, derrière les idées et les doctrines exprimées, les prémisses que nous pourrions appeler axiomatiques, les principes

suscité. Nous avons déjà relevé (p. 173, *note*) la différence entre le πνεῦμα Χριστοῦ et le πνεῦμα ἁγίου, à propos du πνεῦμα ἁγιοσύνης Rom. 1, 4,

universellement acceptés et élevés, comme vérités incontestables et incontestées, au-dessus de toute discussion. Or, ce n'est pas chose facile de déterminer ces idées générales, précisément parce qu'étant toujours supposées, elles ne sont jamais formulées. Cependant nous ne croyons pas nous tromper en disant qu'à cette époque, on vivait dans la période d'*incubation du gnosticisme*.

C'est l'époque où le monothéisme juif se rencontre avec le polythéisme païen et la philosophie platonicienne, et donne naissance aux spéculations théosophiques de l'école d'Alexandrie. Les Juifs avaient pénétré dans tous les grands centres commerciaux de l'Asie, de l'Europe et des côtes septentrionales de l'Afrique ; ils y avaient apporté leur culte avec leur Loi ; et bien des esprits sérieux parmi les païens commençaient à porter leur attention sur les doctrines religieuses de cette petite nation si étrange. De leur côté, les Juifs de la diaspora subissaient l'influence de la civilisation grecque et romaine ; ils avaient l'esprit éveillé, et la philosophie de Platon et d'Aristote, qui offrait plus d'un point de contact avec les doctrines de la Bible, ne devait pas leur être antipathique. Les relations entre les stations de la diaspora et la métropole, la ville sainte, étaient soigneusement entretenues. On faisait des pèlerinages à Jérusalem, pour y célébrer la Pâque ; et de Jérusalem partaient des émissaires pour les différentes stations, afin de ranimer le zèle des nationaux, et de les tenir au courant de ce qui se passait dans la mère patrie. Jérusalem était le cœur vers lequel affluait le sang et qui le renvoyait aux extrémités. Le judaïsme,

par suite de l'exil, avait été mis en contact avec les religions de l'Orient, et les relations avec Babylone n'avaient pas été interrompues. D'autre part, les légions romaines, à mesure qu'elles avançaient vers l'Orient, rapportaient à Rome avec les dieux étrangers la connaissance des cultes des pays conquis. Le paganisme romain et grec était aussi encore vivace, quoique entamé par la philosophie. Des hommes d'Etat, comme Cicéron, cherchaient à le maintenir, dans l'intérêt de la morale publique : « *Haud scio an, pietate adversus deos sublata, fides etiam, et societas humani generis, et una excellentissima virtus, justitia, tollatur* » (*De nat. deor.* I, 2). Mais pour maintenir le paganisme, il fallait le spiritualiser, lui appliquer une méthode d'interprétation allégorique, tout comme les Juifs allégorisaient l'Ancien Testament. Cicéron l'indique parfaitement quand il dit : « *Physica ratio non inelegans inclusa est in impiis fabulas* » (*De nat. deor.* II, 24). « *Non enim philosophi solum, verum etiam majores nostri superstitionem a religione separaverunt* » (*l. c.* 28). Voilà donc le judaïsme, le paganisme et la philosophie en ébullition, en fusion.

Cette rencontre d'éléments si divers devait produire la synthèse la plus féconde dans l'histoire de la pensée humaine.

Le polythéisme est poussé dans la voie du monothéisme. Celui-ci abandonne l'idée abstraite de l'unité de Dieu et conçoit dans la divinité une diversité de vies et de mouvements, des entités relativement indépendantes. Le naturalisme païen s'élève vers Dieu. Le Dieu juif se rapproche de l'homme et de la nature. La distance, le vide entre les deux est comblé par des êtres

intermédiaires. Ce mouvement synthétique donne naissance à la *gnose*, qui, plus tard, arrive à son complet épanouissement dans le gnosticisme proprement dit. Mais ici nous n'en sommes encore qu'à l'époque préparatoire, à ce que nous avons appelé la période d'incubation (1).

A la base de ce mouvement se trouve une de ces idées générales, acceptées d'emblée, antérieures à toute discussion, une de ces prémisses axiomatiques dont nous parlions : l'idée plus ou moins accentuée et diversement entendue d'un *enfantement* de la divinité. Dieu est conçu comme faisant sortir de lui-même, soit par sa volonté créatrice, soit par voie d'émanation, tout un monde d'êtres surnaturels hiérarchiquement organisés. Ces êtres, à leur tour, sont les organes de la création du monde. On se représente l'univers, la totalité des choses, comme embrassant deux grandes sphères distinctes : la sphère divine, surnaturelle, spirituelle, comprenant Dieu et les êtres supérieurs; et la sphère inférieure, comprenant l'homme, la nature, tout le monde matériel et sensible. Et à la tête des êtres surnaturels, issus de Dieu, se trouve leur supérieur hiérarchique, leur « aîné, » le « Fils de Dieu. »

Nous touchons ici à l'origine des idées spéculatives de la christologie paulinienne. Nous sommes dans le milieu ambiant où vivaient les premières communautés chrétiennes. Le terrain est tout préparé pour recevoir et développer l'idée d'un Messie « Fils de Dieu. »

(1) La personnification de la « Sagesse » dans les Proverbes de l'Ancien Testament est un léger indice de la formation de ce courant d'idées.

Jésus s'était servi de ce terme pour désigner son rapport mystérieux, tant métaphysique que moral, avec Dieu. Toutefois il employait plus fréquemment le mot plus biblique, quoique tout aussi peu défini, de « Fils de l'homme » (Dan. 7, 13). Les deux termes, du reste, se complétaient réciproquement. Les disciples de Jésus ne retinrent que le premier. Il répondait au grand courant philosophique du temps.

L'idée d'un *ainé* des créatures célestes se développe à la fois dans le judaïsme, le christianisme et le paganisme. Elle prend les formes les plus variées; mais ces différentes notions se tiennent par les liens de la parenté spirituelle la plus intime; la transition de l'une à l'autre est à peine perceptible. Il y a, si nous pouvons ainsi dire, une extrême droite et une extrême gauche, et de nombreux degrés intermédiaires. A l'extrême droite se trouve la christologie des Apôtres de Jérusalem, puis vient la notion du « Premier-né » de Paul et de l'auteur de l'Épître aux Hébreux, puis le « Logos » johannique, puis le « Logos » de Philon, et enfin, à l'extrême gauche, le Démonstrateur (sous ses aspects différents) du gnosticisme païen.

Mais ce qui distingue nettement la gnose apostolique de la gnose juive et païenne, c'est la doctrine de l'*incarnation* du Fils de Dieu. Sur ce point la scission entre les deux tendances est radicale; et c'est autour de la doctrine de l'incarnation du Fils de Dieu en la personne de Jésus de Nazareth que s'est livré le grand combat entre le christianisme et le gnosticisme. Paul accentuait le *κατὰ σάρκα* (Rom. 1, 3; 9, 5; 1 Tim. 3, 16; comp. Eph. 2, 14, Col. 1, 22). Le « Premier-né » de l'Épître aux Hé-

breux entre « dans la chair et le sang, » — *κεκοινώγηεν σαρκὸς καὶ αἵματος* (Hébr. 2, 14). Jean fait une polémique vive et directe contre les erreurs gnostiques : « Tout esprit qui confesse Jésus, le Christ venu en chair, est de Dieu ; et tout esprit qui ne confesse point Jésus (*variante* : Jésus, le Christ venu en chair), n'est pas de Dieu : c'est l'esprit de l'antichrist qu'on vous a dit devoir venir, et qui maintenant est déjà dans le monde » (1 Jean 4, 2. 3 ; comp. Jean 1, 14).

Une autre différence tout aussi profonde, quoique moins apparente, entre le christianisme et le gnosticisme, fut l'esprit, le caractère intime, la tendance de la spéculation théologique. Au fond, les gnostiques spéculaient par amour de la « philosophie, » de la science, de la métaphysique, sans sérieux mobile religieux, ou du moins sans intérêt religieux prédominant. Dans leur recherche du salut par la *gnose*, ils méconnaissaient la vraie nature de la religion. Les chrétiens, au contraire, étaient poussés par les besoins religieux les plus intenses, par « la faim et la soif de la justice. » La doctrine de la rédemption par le Fils de Dieu incarné en Jésus-Christ était pour eux, non une question de spéculation philosophique, mais une question de vie, de félicité, de salut éternel.

On comprend dès lors que, de la part des chrétiens, la lutte contre le gnosticisme fut menée avec beaucoup plus d'ardeur et de passion. « Si quelqu'un vous annonce un autre Evangile, dit Paul, que celui que nous vous avons prêché, qu'il soit anathème ! » (Gal. 1, 8. 9.) Cela nous explique aussi comment, plus tard, des théologiens ont pu être amenés à croire que les chrétiens ont com-

battu et condamné toutes les doctrines gnostiques en bloc, alors que cependant la controverse ne portait que sur certains points de ces doctrines, et nullement sur les prémisses théologiques.

L'existence d'un « Premier-né, » d'un « Fils de Dieu, » et d'autres êtres surnaturels issus de la divinité, ne faisait doute pour personne. Les chrétiens, sur ce point, partageaient les idées et acceptaient la terminologie de leurs adversaires. Paul, tout en luttant contre les fausses doctrines de la « philosophie » (τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης), appelle Jésus-Christ le « plérome » de la divinité, — πλήρωμα τῆς θεότητος (Col. 2, 8. 9). Et Jean donne au Christ le nom philonien de *Logos* (Jean 1, 1. 14) (1). Ce sont des idées et des termes gnostiques ; mais ce qui les distingue du gnosticisme, c'est qu'ils sont appliqués à un *homme*, à Jésus, considéré comme incarnation de ces puissances célestes. A notre avis, les Apôtres se servaient volontiers de la terminologie gnostique, pour lui donner un sens chrétien, et pour opposer une vraie gnose à la gnose « faussement ainsi nommée » (ἡ ψευδώνυμος γνῶσις, 1 Tim. 6, 20 ; comp. Col. 2, 3. 4 ; Tite 1, 14).

Du reste, à cette époque, la terminologie gnostique était encore flottante. Ce n'est que plus tard au commencement du second siècle, avec les grandes écoles gnostiques, que les termes acquièrent un sens fixe et précis. Il est même probable que c'est au Nouveau Tes-

(1) On s'est demandé pourquoi Paul ne donne pas aussi au Christ le nom de *Logos*. Nous en ignorons absolument les motifs ; et nous croyons que M. Sabatier est beaucoup trop affirmatif en disant que, si Paul n'a pas employé ce terme, « c'est très certainement par une volonté bien arrêtée » (*L'Apôtre Paul*, p. 238).

tament que Basilide, Valentin et d'autres ont emprunté certains de leurs termes. Vouloir conclure, comme l'a fait l'école de Tubingue, que telle Epître de Paul est inauthentique, parce qu'elle contient des expressions qu'on rencontre chez les docteurs gnostiques du second siècle, c'est établir la critique sur une base bien fragile.

De même que les termes, les doctrines gnostiques étaient encore vagues et confuses au siècle apostolique. Dans les communautés chrétiennes l'idée du « Fils de Dieu » pouvait se présenter sous les formes les plus variées, sans donner lieu à des controverses. Jamais la christologie paulinienne n'a été attaquée par les chrétiens de Jérusalem, qui avaient cependant sur le Fils de Dieu des notions sensiblement différentes de celles de Paul.

Nous trouvons dans la christologie du Nouveau Testament trois courants principaux, dont le premier est représenté par Pierre, Jacques et les Evangiles synoptiques, le second par Paul et l'Epître aux Hébreux, le troisième par l'Evangile et les Epîtres de Jean et par l'Apocalypse.

D'après la première tendance, le Christ ne préexiste que virtuellement dans la pensée de Dieu. Il n'arrive à l'existence personnelle, concrète, en dehors de Dieu, que par l'incarnation. Il se confond en Dieu avec le Saint-Esprit. Le Christ de Paul existe aussi de toute éternité dans la pensée de Dieu, mais Dieu réalise cette pensée au commencement des temps, avant la création du monde, en appelant à l'existence, par sa volonté créatrice, le « Premier-né ; » et celui-ci devient l'organe du reste de

la création. Il est une entité personnelle avant sa venue dans la chair. Le *Logos* de Jean est également une personne distincte de la personne de Dieu, mais il a plutôt le caractère d'une émanation que d'une création ; et comme émanation, il participe de la nature divine, tout en n'étant pas le Dieu souverain lui-même. Pour Jean aussi, Dieu existe de toute éternité, avant le *Logos*, et celui-ci n'arrive à l'existence personnelle qu' « au commencement » (ἐν ἀρχῇ, Jean 1, 1; comp. בְּרֵאשִׁית Gen. 1, 1); mais il vit avec Dieu, comme un dieu ; et c'est par lui (de même que par le *πρωτότοκος* de Paul) que tout a été créé (Jean 1, 3). Le *Logos* de Jean se rapproche ainsi le plus du gnosticisme proprement dit.

Ces trois courants de la théologie chrétienne se confondirent bientôt. Les Pères apostoliques maintiennent encore la distinction entre Dieu et le Christ ; ils appellent Jésus-Christ le second Dieu : ὁ δεύτερος θεός (Origène, C. Cels. V, éd. Lommatzsch, p. 241). Mais à mesure que le gnosticisme perdit du terrain et que les prémisses gnostiques, jadis si généralement acceptées, firent place aux prémisses de la philosophie néo-platonicienne, qui ne connaît point d'êtres intermédiaires entre Dieu et les hommes, la christologie apostolique dut en subir le contre-coup, et se modifier de manière à se mettre en harmonie avec les principes de la philosophie régnante. Et cela d'autant plus aisément, que les apologistes chrétiens s'étaient appuyés sur cette philosophie dans leur lutte victorieuse avec le gnosticisme.

Tous les éléments de l'évolution étaient contenus en germe dans les trois courants de la christologie apostolique. Le développement dogmatique se fit lentement,

naturellement, à travers une lutte redoutable avec l'arianisme, dernier rejeton de la conception gnostique du monde. Ce fut un développement normal, un progrès de la pensée religieuse.

Sauf la foi à l'existence des anges et des démons, qui n'avaient joué aucun rôle dans le dogme christologique, la foi aux êtres supérieurs, aux « dominations, » aux « autorités, » aux « puissances, » aux « trônes, » aux « dignités, » — aux *éons*, comme disaient les gnostiques, — se perdit peu à peu. L'homme se trouvait de nouveau directement en face de Dieu. Mais la distance entre l'homme et Dieu était comblée par l'incarnation du Christ. La divinité et l'humanité se rencontraient en Christ. Le Christ était, comme dit très bien M. Sabatier, « le *lieu métaphysique* » de cette rencontre (*L'Apôtre Paul*, p. 312).

Les *éons* étant supprimés, on assigna naturellement au Premier-né sa place *dans* la divinité ; il devint une *hypostase*, une entité personnelle intra-divine, distincte du Père, mais éternelle comme lui, et confondue avec lui dans l'unité de l'essence divine, — *ὁμοούσιος*, — « vrai Dieu, engendré du Père de toute éternité. » Son incarnation fut l'incarnation de la divinité elle-même. Jésus-Christ fut l'*Homme-Dieu*.

Quant au mode de son incarnation, la tradition synoptique en fournissait les éléments. De même que le Père avait engendré le Fils de toute éternité, de même le Saint-Esprit, cette autre hypostase intra-divine, l'engendra dans le sein de la Vierge Marie. Et le Saint-Esprit, après la résurrection et l'ascension du Christ, continue son ministère sous une autre forme,

en rendant témoignage au Fils de Dieu dans la conscience de l'humanité, et en engendrant, si l'on peut ainsi dire, le Christ dans le cœur des croyants; « car personne ne peut appeler Jésus *Seigneur*, si ce n'est par le Saint-Esprit » (1 Cor. 12, 3).

A la fin de cette évolution, nous nous trouvons donc en présence de trois formules dogmatiques nouvelles, nées de la substance de la théologie et de la christologie apostoliques : le dogme de la divinité de Jésus-Christ, celui de la personnalité du Saint-Esprit, et le dogme de la Trinité (1). L'unité de Dieu est sauvegardée. Mais ce n'est pas une unité abstraite, un point mathématique; c'est une unité vivante, animée, ayant une triple différence personnelle dans l'unité de l'essence, de la pensée, du sentiment et de la volonté (2). Et ce Dieu transcendant vient s'unir à l'humanité en Jésus-Christ, et élever par Jésus-Christ et en Jésus-Christ l'humanité jusque dans le sein de la divinité, « afin que Dieu soit tout en tous » (1 Cor. 15, 28).

Cette conception est-elle le dernier mot de la spéculation théologique? Nous ne le pensons pas. Mais un progrès n'est possible qu'à la condition de se faire sur la base du dogme de la Trinité, comme ce dogme s'est

(1) Voir, sur la synthèse entre le judaïsme et l'hellénisme, les belles pages de M. Félix Ravaisson, dans son *Essai sur la métaphysique*, 1846, t. II, p. 348-374.

(2) L'Eglise d'Orient, en niant que le Saint-Esprit procède du Fils, a conservé, dans sa doctrine, un léger vestige de la conception gnostique du monde. Elle est restée, sous ce rapport, plus fidèle à la *lettre* de la théologie paulinienne. Mais l'Eglise d'Occident était dans la logique de l'évolution religieuse, en attribuant également au Père et au Fils la *processio* du Saint-Esprit.

formé sur la base de la théologie et de la christologie apostoliques, et ces doctrines apostoliques, sur la base du monothéisme de l'Ancien Testament. Ces transformations se sont accomplies d'une manière lente, normale, presque inconsciente; mais dans toutes on reconnaît, à côté des facteurs humains, l'action de l'esprit de Dieu, qui fait sortir un germe nouveau du grain qui semble périr, et maintient la substance de la vérité éternelle à travers les évolutions de la pensée humaine.

CHAPITRE III

L'EXPIATION.

L'incarnation du Fils de Dieu était le premier acte dans l'accomplissement de son œuvre rédemptrice. Pour cette œuvre le Premier-né devait être homme, membre et représentant de l'humanité.

De l'incarnation du Fils de Dieu, bien des théologiens ont conclu que, selon Paul, le Christ préexistant aurait été l'homme idéal, l'homme céleste, l'homme-type (1). L'idée d'un homme-modèle, prototype de l'humanité, se trouve dans la philosophie d'Alexandrie; et de ce que Paul appelle Jésus-Christ le second homme, le second Adam (1 Cor. 15, 45. 47), on a pu déduire que l'Apôtre aurait accepté l'idée philonienne.

Il nous semble que c'est là chercher bien loin l'origine d'une expression qui pouvait venir tout naturellement sous la plume de l'Apôtre. Quand Paul dit que « le second homme est du ciel, » il dit simplement que le Christ a existé au ciel avant de devenir homme. Il n'y a là-dessous aucune allusion à un homme-modèle. Nous partageons entièrement l'avis de M. Sabatier : « On se trompe gravement, dit-il, quand on conclut

(1) De ce nombre sont MM. Baur, Hilgenfeld, Hausrath, Beischlag, Holzmann, Holsten, Dorner. Par contre Pfleiderer, R. Schmidt, Weiss se prononcent dans un sens opposé.

que, aux yeux de l'Apôtre, la préexistence du Christ était celle de l'*homme idéal*, de l'*homme-type*. Cette idée appartient au philonisme; elle reste absolument étrangère au système paulinien » (*L'Apôtre Paul*, p. 310). Et si l'on voulait voir le philosophème de l'*homme-type* dans l'assertion de Paul que le Fils est « l'image de Dieu, » et rappeler que, d'après la Genèse, l'homme a été créé « à l'image de Dieu, » nous répondrions que, dans ce cas, Dieu lui-même serait l'homme-type; et c'était bien là, à notre avis, la pensée de l'Apôtre, tandis que l'homme-type philonien n'était pour rien dans sa christologie.

Les théologiens qui prêtent à Paul l'idée de l'homme-type sont facilement amenés à voir, dans l'incarnation du Premier-né, une espèce de nécessité métaphysique, je dirais presque de fatalité. MM. Julius Müller et Dörner enseignent que, même sans la chute d'Adam, le Fils de Dieu serait devenu homme, vu qu'il était prédestiné à le devenir.

Cette doctrine n'est pas en conformité avec la pensée paulinienne. Certes, l'incarnation du Fils de Dieu entrait comme facteur dans le conseil éternel de la rédemption. Mais nous avons vu que, dans la pensée de Paul, la prescience de Dieu réserve complètement la liberté de l'homme. Elle réservait de même la pleine liberté du Premier-né. L'œuvre du Fils ne pouvait être réellement méritoire devant Dieu, qu'en étant absolument libre. Il ressort de toute la théologie paulinienne qu'aux yeux de l'Apôtre, l'œuvre rédemptrice du Christ était une œuvre personnelle dans le sens le plus complet du mot. Dieu la considère comme telle. Nous pourrions

presque dire, si nous ne craignons de pousser trop loin l'anthropomorphisme, que Dieu est en admiration devant le dévouement, le sacrifice de son Fils, et que c'est dans un mouvement de joyeuse satisfaction qu'il lui donne « un nom au-dessus de tous les noms » (Phil. 2, 9). L'Apôtre, en tout cas, est plein d'émotion et d'enthousiasme. Il « fléchit le genou » (Phil. 2, 10) devant celui « qui nous a tant aimés et s'est livré lui-même pour nous » (Gal. 2, 20; Eph. 5, 2; Tite 2, 14); qui, « de riche qu'il était, s'est fait pauvre pour nous enrichir » (2 Cor. 8, 9); qui, « d'égal à Dieu, s'est dépouillé lui-même, et est entré dans la condition d'un esclave, devenant semblable aux hommes en toutes choses » (Phil. 2, 7. 8). Paul ne trouve pas assez de paroles pour exprimer l'intensité de sa gratitude envers le Christ; il cherche à scruter les profondeurs de cet amour, « qui surpasse tout entendement » (Eph. 3, 19); il s'efforce de faire partager ces sentiments aux fidèles. Depuis sa conversion jusqu'à sa mort, toute sa vie n'est qu'un long acte de reconnaissance, qui, mieux qu'aucune parole, prouve la foi de l'Apôtre en la libre détermination du Christ, de se dévouer, de se sacrifier pour le salut du monde. Nous repoussons donc toute théorie qui tenterait à affaiblir dans la moindre mesure cette décision personnelle du Fils de Dieu, en la rapportant soit à un ordre catégorique du Père, soit à une nécessité métaphysique inhérente à la nature de « l'homme-type. »

Il y a toutefois une raison interne au dévouement du Fils, mais c'est une raison morale : l'amour pour l'humanité, amour qu'il partage avec le Père; nous pourrions l'appeler l'*amour paternel*, car « il n'y a qu'un

Dieu, *de qui sont toutes choses*, et un Seigneur, Jésus-Christ, *par qui sont toutes choses* » (1 Cor. 8, 6). Le genre humain est l'œuvre, la création, l'enfant des deux : du Père et du Fils. Il y a communauté d'œuvre, communauté de relations, communauté d'affections. L'amour du Père a le même objectif que celui du Fils, à savoir le salut de l'homme, cette noble créature, qui court à sa perte. De là, chez l'un et l'autre, cette identité de sentiments et de vœux. Et quand le Fils, répondant à l'invitation du Père, accepte avec empressement de se dévouer pour l'humanité, le Père, voyant toute la portée de cette décision, chérit et honore doublement son Fils, dans l'amour et l'esprit de sacrifice duquel il reconnaît sa parfaite image, les traits de la divinité. C'est dans ces sentiments que le Christ a dit : « Le Père m'aime, parce que je donne ma vie. Personne ne me l'ôte, mais je la donne de moi-même » (Jean 10, 17. 18), parole qui s'accorde parfaitement avec cet autre enseignement de l'Évangile : « Dieu a tellement aimé le monde, qu'il a donné son Fils, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle » (Jean, 3, 16). L'amour du Père et du Fils pour le monde se confondent en un seul ; et dans ce sens on peut dire que l'œuvre rédemptrice est à la fois celle du Père et celle du Fils.

Bien que, selon la doctrine de Paul, Dieu ne se soit pas incarné et n'ait pas souffert de la même manière que le Fils, il n'en a pas moins souffert, lui aussi, en voyant le sacrifice, les souffrances, la mort de son Fils « bien-aimé » (τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, Col. 1, 13). Il y a donc dans l'œuvre de la rédemption non seulement communauté d'amour, mais aussi communauté de souffrances

du Père et du Fils. C'est là un point dont il faut bien se rendre compte, si l'on ne veut pas porter un faux jugement sur la doctrine paulinienne de la rédemption.

Ainsi s'expliquent ces paroles de l'Apôtre : « Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Lui, qui n'a point épargné son propre Fils, ne nous donnera-t-il pas toutes choses avec lui?... Qui nous séparera de l'amour de Christ?... Le Christ est mort pour nous, bien plus, il est ressuscité, il est à la droite de Dieu et intercède pour nous... J'ai l'assurance que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les dominations, ni les choses présentes, ni les choses à venir, ni aucune créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu qui s'est manifesté en Jésus. Christ notre Seigneur » (Rom. 8, 32-39). « Christ mourut pour les impies ; or, c'est à peine pour un juste que quelqu'un mourrait ; mais Dieu prouva son amour envers nous, en ce que Christ mourut pour nous lorsque nous étions encore pécheurs » (Rom. 5, 6-8). « Dieu, qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous a aimés, bien que nous fussions morts par nos offenses, nous a rendu la vie avec Christ,... en qui nous avons la rédemption par son sang, la rémission des péchés, selon la richesse de sa grâce » (Eph. 2, 4. 5 ; 1, 7).

L'idée de Paul est claire : Dieu dans son amour, pour sauver l'humanité perdue, a livré son Fils ; et le Fils, par amour de l'humanité et pour la sauver, s'est sacrifié lui-même. Ce double acte d'amour, de sacrifice et de délivrance, de la part du Père et du Fils, est compris dans la notion paulinienne de la rédemption. La rédemption a sa source dans la miséricorde du Père (2 Cor. 5, 18 : « tout cela vient de Dieu, » — τὰ δὲ πάντα ἐκ Θεοῦ),

et elle trouve sa réalisation dans l'œuvre expiatoire du Fils, « qui s'est livré lui-même, — selon la volonté de Dieu, » — τοῦ δόντος ἑαυτὸν, κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (Gal. 1, 4).

Mais ici se pose une question : si Dieu a tant aimé le monde, ne pouvait-il pas le sauver par une simple parole de pardon, *sans sacrifier son Fils*? La question est naturelle; et cependant nous devons constater que Paul ne se l'est jamais posée. Nous ne trouvons dans toutes les Epîtres pas la moindre trace d'une pareille idée. Quelle peut être la raison de ce silence de l'Apôtre sur une question qui nous paraît si élémentaire?

La réponse traditionnelle est qu'en Dieu il y avait conflit entre la miséricorde et la justice. La miséricorde voulait pardonner purement et simplement, mais la justice s'y opposait; alors pour donner à la fois satisfaction à la justice et à la miséricorde, Dieu a eu recours à un compromis : la mort expiatoire de son Fils. Cette réponse, si vivement critiquée par quelques théologiens modernes, n'est pas sans une part de vérité, comme nous allons le voir; mais nous devons constater qu'on ne rencontre nulle part, dans les Epîtres pauliniennes, une argumentation de cette nature. La question ne s'est donc certainement pas posée pour Paul dans ces termes et sous cet aspect.

L'Apôtre se trouvait en présence d'un fait qui ne permettait même pas à la question de surgir : *le Christ lui était apparu*. Ce fait d'expérience personnelle, sensible, incontestable, était pour l'Apôtre le point de départ, le δόξ μοι ποῦ στῶ, de toute sa théologie.

De ce grand fait central découlait toute une série de conséquences immédiates : la messianité de Jésus, son origine surnaturelle, le caractère expiatoire de sa mort, sa résurrection, sa vie dans la gloire auprès du Père, sa communion avec les siens sur la terre. Tous ces points étaient pour Paul des vérités à *priori*, élevées au-dessus de toute espèce de doute, confirmées directement par le Christ lui-même.

La foi de Paul au sacrifice expiatoire du Christ n'était donc pas la conclusion d'un raisonnement sur les rapports entre la miséricorde et la justice de Dieu; mais, au contraire, les notions de l'Apôtre sur la justice et la miséricorde de Dieu se fondaient sur sa foi à la mort expiatoire du Christ. Cette mort, ainsi que les autres points que nous venons d'indiquer, constituaient pour Paul la matière première sur laquelle travaillait sa pensée spéculative. Et c'est dans ce travail que nous entrevoyons les déductions de l'Apôtre touchant les rapports entre la justice et la miséricorde de Dieu dans l'œuvre de la rédemption. Il nous faut étudier cette œuvre elle-même pour nous rendre compte de la pensée de Paul.

Nous trouvons dans l'Épître aux Galates un passage qui marque bien ce que nous pourrions appeler le nœud de la question, tant pour l'Apôtre que pour l'exégète qui doit saisir aujourd'hui sa pensée. Paul écrit : « C'est Christ qui nous a rachetés de la malédiction de la loi, en devenant malédiction pour nous, car il est écrit : *Maudit est quiconque est pendu au gibet* » (Gal. 3, 13). La citation de Paul est tirée du Deutéronome : « Celui qui est pendu est un objet de malédiction auprès de Dieu »

(ch. 21, 23). Cette citation est une « parole de Dieu, » dont l'autorité n'était mise en doute par personne. C'est autour d'elle que se livrait le combat entre les Juifs et les chrétiens à l'époque où Paul — appelé aussi Saul — persécutait ces derniers.

L'argumentation des uns et des autres était fort simple. Les Juifs opposaient aux chrétiens : Jésus, en se disant le Messie, le Fils de Dieu, était un blasphémateur ; aussi a-t-il été l'objet de la malédiction de Dieu ; car Dieu a permis qu'il fût attaché à la croix ; et il est écrit : Maudit est quiconque est pendu au gibet ! — Les chrétiens répondaient : Jésus est ressuscité, donc il est réellement ce qu'il a déclaré être : le Messie, le Fils de Dieu ; or, comme il est écrit : « Maudit est quiconque est pendu au gibet, » et que le Messie n'a pu être, quant à sa personne, l'objet de la malédiction de Dieu, c'est que le Crucifié a porté la malédiction à notre place, afin de nous sauver ; comme il l'a dit lui-même en instituant son repas sacré : « Ceci est mon corps, livré pour vous ; ceci est mon sang, répandu en rémission de vos péchés. »

On le voit : disciples et adversaires de Jésus attachaient à son supplice *la même idée de malédiction*. Seulement les uns y voyaient le châtiment mérité d'un blasphémateur, une déclaration éclatante de Dieu, marquant d'une flétrissure publique et ineffaçable l'insolente prétention d'un fourbe ; tandis que les autres y voyaient le châtiment mérité de l'humanité pécheresse, un sacrifice substitutif et expiatoire agréé et ratifié par la résurrection, une œuvre de miséricorde infinie de Dieu, par son Fils Jésus-Christ.

Aussi, connaissant la nature ardente de Paul et la vivacité de sa polémique, pouvons-nous nous représenter la verve avec laquelle, dans ses controverses avec les chrétiens, il malmenait le pendu de Golgotha. *Crucifié et maudit*, c'est, pour Paul, tout un.

Mais voici que le Crucifié lui-même lui apparaît, au moment où, emporté par son fougueux fanatisme, et « respirant la menace et le meurtre contre les disciples du Seigneur, » le violent adversaire du Crucifié allait faire usage contre les partisans de celui-ci d'armes moins spirituelles que la dialectique.

Saul est renversé, physiquement, spirituellement, moralement. Tous ses arguments se retournent contre lui, car le Crucifié est vivant, il est ressuscité.

Maintenant la croix de Christ, avec son mystère ineffable, se dresse devant la pensée spéculative du nouveau converti. Et toute la passion qu'il avait mise à attaquer, à vilipender ce signe de la malédiction de Dieu, il la mettra à le défendre, à le glorifier, à le planter jusqu'aux extrémités de la terre.

Maintenant il va de ville en ville prêchant « le Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais puissance et sagesse de Dieu pour ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs » (1 Cor. 1, 23). Il ne veut plus « se glorifier d'autre chose que de la *croix* de notre Seigneur Jésus-Christ » (Gal. 6, 14). Ce qu'il présente à ses auditeurs, ce qu'il « peint à leurs yeux, » c'est la *croix de Christ* (Gal. 3, 1). En un mot, il ne veut plus « savoir autre chose que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié » (1 Cor. 2, 2). Cette croix, qui l'avait

scandalisé au fond de l'âme, est maintenant l'objet de ses plus chères méditations.

D'accord avec ses adversaires de la veille, Paul enseigne maintenant comme un fait incontestable, fondé sur la parole de Dieu, cette thèse qu'il avait si violemment combattue : « Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, en devenant malédiction pour nous, car il est écrit : Maudit est quiconque est pendu au gibet. »

Ce « *pour nous* » — ὑπὲρ ἡμῶν — est accentué dans toutes les Epîtres. « Dieu ne nous a pas destinés à la colère, mais à l'obtention du salut par notre Seigneur Jésus-Christ, qui est mort *pour nous* » (1 Thess. 5, 10). « Je vis dans la foi au Fils de Dieu, qui m'a aimé et s'est donné lui-même *pour moi* » (Gal. 2, 20). « Christ, notre Pâque, a été immolé *pour nous* » (1 Cor. 5, 7). « Il est mort *pour tous* » (2 Cor. 5, 15). « Dieu n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré *pour nous tous* » (Rom. 8, 32). « Christ s'est livré lui-même *pour nous* » (Eph. 5, 2). Jésus-Christ s'est donné lui-même en rançon *pour nous* » (1 Tim. 2, 6). « Notre Sauveur Jésus-Christ s'est donné lui-même *pour nous*, afin de nous racheter de toute iniquité » (Tite 2, 14).

La première signification de ὑπὲρ ἡμῶν est : *pour notre bien, pour notre salut*. Les vieux rationalistes se sont arrêtés à ce sens. Ils ont considéré Jésus-Christ comme un martyr, mort pour le triomphe de sa cause, pour le triomphe de la vérité et, par conséquent, pour le bien de l'humanité. Ils aimaient à appuyer cette interprétation par le passage de la première Epître à Timothée, où

il est dit que Jésus-Christ fit une belle profession devant Ponce Pilate, » — τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν (ch. 6, 13). On traduisait μαρτυρήσαντος par : *qui a souffert le martyre*. Bien que cette traduction soit très contestable, l'auteur paraît cependant avoir eu en vue la passion et la mort de Jésus, plutôt que telle de ses paroles. Cette phrase a, du reste, toutes les apparences d'une surcharge de copiste. Nous n'en croyons pas moins qu'elle exprime une pensée paulinienne. Quand l'Apôtre dit que le Christ est mort *pour nous*, il entend certainement dire que le Christ a souffert le martyre *pour notre bien*. Seulement cette assertion n'épuise pas sa pensée. Il voit en Jésus plus qu'un martyr pour la vérité, plus qu'un sauveteur qui sacrifie sa vie pour arracher des malheureux à la mort.

Il s'agit d'expliquer le *sens* du martyre du Christ, d'établir en quoi consiste le caractère salulaire de son supplice. Christ est mort *pour nous*, *pour notre bien* ; comment sa mort a-t-elle pu, selon Paul, avoir cette valeur, cette portée ?

Ne perdons pas de vue la question brûlante de la lutte : Pourquoi Jésus-Christ a-t-il été « pendu au bois, » c'est-à-dire *maudit de Dieu* ? C'est là ce que l'apologétique des Apôtres devait expliquer ; et à cette question répond le ὑπὲρ ἡμῶν : « Il a été fait malédiction *pour nous*, » — γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα (Gal. 3, 13). Ici « *pour nous* » ne signifie pas seulement *pour notre bien*, mais aussi *à notre place* ; car le Messie, le Fils de Dieu, ne méritait pas ce supplice, cette ignominie, cette malédiction ; il était pur, saint, sans péché, le bien-aimé du Père (2 Cor. 5, 21) ; tandis que c'est nous, les pécheurs, les coupables,

bles, qui avons mérité la colère de Dieu, la malédiction et la mort. Le Fils de Dieu s'est fait homme pour se substituer à nous, pour prendre sur lui la malédiction que nous avons méritée, pour souffrir à notre place, en un mot, pour expier nos péchés, afin de nous délivrer d'une juste condamnation. Le ὑπέρ a ici le sens de ἀντί : *à la place de*. Le Christ est mort *pour nous*, en mourant *à notre place*.

Paul dit explicitement : « Si *un* est mort *pour tous*, tous sont morts, » — εἰ εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον (2 Cor. 5, 14). Il est impossible de rendre ici ὑπὲρ πάντων par : « *pour le bien de tous*, » car le raisonnement serait détruit ; la conclusion serait, « donc tous sont restés *en vie* ; » tandis que Paul conclut : « donc tous sont *morts*. » Tous sont considérés comme étant *morts*, parce qu'un substitut est *mort à leur place*. Ce n'est que par déduction que « pour tous » peut être pris ici aussi dans le sens de « pour leur bien. »

La même idée est clairement exprimée dans la deuxième Epître aux Corinthiens : « Dieu nous a réconciliés avec lui-même par Christ... Il a réconcilié le monde avec lui-même en Christ, en n'imputant point aux hommes leurs péchés... Celui qui n'a point connu le péché, il l'a fait péché pour nous, afin que nous devenions en lui justice de Dieu » (Cor. 5, 18-21). Ce passage renferme trois assertions également importantes et se complétant réciproquement.

L'acte de réconciliation ne s'accomplit pas directement entre Dieu et les hommes, mais *en dehors des hommes, entre Dieu et le représentant de l'humanité*, le Messie. « Dieu nous a réconciliés avec lui-même *par*

Christ » (διὰ Χριστοῦ, v. 18), « *en Christ* » (ἐν Χριστῷ, v. 19). Les hommes n'ont joué aucun rôle dans cette œuvre de réconciliation. Dieu n'a pas traité directement avec eux. C'est pendant que les hommes se laissaient aller à la vie du péché, pendant qu'ils étaient les ennemis de Dieu, que s'est accomplie l'œuvre de réconciliation entre l'homme et Dieu par la mort expiatoire du représentant de l'humanité Jésus-Christ. « Dieu prouve son amour envers nous, dit l'Apôtre, en ce que, lorsque nous étions encore des pécheurs (ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν), Christ est mort pour nous... Lorsque nous étions ennemis (ἐχθροὶ ὄντες) (1), nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils » (Rom, 5, 8. 10). Retenons donc bien ce point, que, d'après la conception de Paul, la réconciliation de Dieu avec l'humanité s'est faite, en dehors des hommes, entre Dieu et le Fils incarné, représentant de l'humanité en vertu de son incarnation; et que, puisque le mouvement initial de miséricorde est parti du Père, qui a envoyé le Fils pour cette œuvre, la réconciliation de Dieu avec le monde a été, en dernière

(1) D'après le contexte, ἐχθροὶ ὄντες veut dire : « lorsque nous étions un objet de l'inimitié de Dieu. » L'Apôtre veut affirmer la certitude du salut; et voici son argumentation : Si Dieu, alors que nous étions encore l'objet de son inimitié, a livré son Fils pour nous sauver; à plus forte raison serons-nous sauvés maintenant que nous sommes l'objet de son affection, parce que le Fils, par sa mort, nous a réconciliés avec lui. — La plupart des exégètes rendent ἐχθροὶ ὄντες par : « Lorsque nous avions encore des sentiments d'inimitié contre Dieu. » Ils détruisent ainsi le raisonnement de l'Apôtre. Toutefois, l'idée en elle-même n'est pas fausse; car, selon Paul, l'inimitié de l'homme est la cause de l'inimitié de Dieu. Les deux traductions, du reste, sont également à l'appui de notre thèse.

analyse, une réconciliation de Dieu « avec lui-même » (ἐαυτοῦ, 2 Cor. 5, 18. 19; Col. 1, 20 : δι' αὐτοῦ καταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν). Nous voyons ici la grande préoccupation de l'Apôtre : rapporter tout à Dieu, — τὰ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ (v. 18). L'œuvre du Christ disparaît derrière, ou plutôt *dans* l'acte de miséricorde de Dieu.

Le second point que nous relevons dans le passage indiqué (2 Cor. 5, 18-21), c'est que le Christ souffrant et mourant sur le bois maudit ne méritait pas personnellement cette condamnation, car il n'était pas pécheur : « il n'a pas connu le péché » (τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν, v. 21). La *sainteté absolue du Messie* était hors de question dans l'Eglise primitive; elle avait toute la valeur d'un axiome dogmatique. Paul la mentionne ici comme un fait incontesté. Nous avons déjà vu qu'il attribue au Christ une nature « spirituelle et sainte » (πνεῦμα ἁγιοσύνης, Rom. 1, 4). L'auteur de l'Épître aux Hébreux dit : « Il nous fallait un grand prêtre comme lui, saint, innocent, sans tache, séparé des pécheurs et plus élevé que les cieux, qui n'eût pas besoin, comme les autres grands prêtres, d'offrir d'abord des sacrifices pour ses propres péchés » (Hébr. 7, 26. 27). Les Apôtres de Jérusalem avaient suivi Jésus, ils avaient vu la pureté de sa vie, son dévouement sans bornes, et avaient reconnu en lui le Saint et le Juste. Paul jugeait *a priori*. Celui qui lui était apparu dans sa gloire éblouissante, ne pouvait avoir été pécheur. Le Fils de Dieu était saint, pur, parfait; et cette sainteté, il n'a pas pu la perdre. Tel il avait été au ciel, tel il fut sur la terre, tel il est retourné victorieux à la droite du Père. Nous avons la conviction que jamais l'hypothèse, même la

plus fugitive, d'une possibilité pour le Christ de pécher, n'a traversé l'esprit de l'Apôtre (1). Ou bien le Crucifié était le maudit, ou bien il était le Saint et le Juste; il n'y avait pas d'autre alternative, ni pour les chrétiens, ni pour les Juifs. Et maintenant que Paul avait constaté de ses yeux que Jésus était le Messie, le Fils de Dieu, il devait expliquer la malédiction du Saint et du Juste sur la croix.

Cela nous amène au troisième point. Dans la transaction entre Dieu et le représentant de l'humanité, celui-ci « a été fait péché » (ἁμαρτίαν ἐποίησεν) en lieu et place des hommes (ὕπὲρ ἡμῶν), « auxquels Dieu n'a point imputé leurs péchés, » — μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν (2 Cor. ٥, 19. 21). Christ, en tant que représentant de l'humanité, se substitue à celle-ci; et Dieu au lieu d'imputer les péchés aux hommes coupables, les impute à leur substitut, et tient les coupables pour quitte, — ἵνα ἡμεῖς γινώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ (v. 21). Dans la première Epître à Timothée (ch. 2, 6), cette substitution est appelée ἀντίλυτρον, *rançon* : ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων (comp. Matt. 20, 28; Marc 10, 45 : λύτρον ἀντὶ πολλῶν, et Tite 2, 14 : ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσῃται

(1) Il est à peine nécessaire de faire remarquer que Paul n'a pas conclu de la sainteté de Christ à sa divinité, comme le font certains théologiens modernes. Selon Paul, tous les êtres surnaturels, sauf les démons, sont sans péché. D'autre part, Paul ne songeait pas non plus à conclure de ce qui lui était connu de la vie exemplaire de Jésus, à la sainteté absolue de celui-ci, comme le font d'autres théologiens, qui se figurent qu'avec des données fragmentaires sur les trois dernières années de la vie d'un homme mort à l'âge de 33 ans, on peut, à dix-huit siècles de distance, porter un jugement assuré sur tous les sentiments et actes de sa vie. Saint Paul était plus exigeant que cela. Ses raisons étaient d'une autre nature.

ἡμῶς. Le ἀντί, *à la place de*, vient préciser le ὑπέρ, *pour*. Les deux idées se confondent dans la pensée de Paul.

Nous nous trouvons donc ici en présence de la doctrine clairement formulée de la substitution du Christ, saint et juste, à l'humanité coupable, et de l'expiation par le Christ des péchés du monde.

Examinons d'abord l'idée de la *substitution*.

D'après les conceptions de toute l'antiquité, juive et païenne, un innocent pouvait se substituer à un coupable pour en expier la faute. La Justice, cette personification morale d'autant plus impitoyable qu'elle était plus abstraite, exigeait impérieusement une satisfaction. Il était impossible d'arrêter dans son cours la sanction de la loi. Il fallait que justice se fit. C'était là un des axiomes moraux les plus inébranlables de la conscience de l'antiquité. Seulement cette puissance impitoyable n'exigeait que le redressement du droit par le châtiment. Qu'un innocent s'offrit pour expier la peine à la place du coupable, et la Justice se déclarait satisfaite. Le coupable était indemne.

Cette prémisse se trouve à la base de tous les sacrifices expiatoires, chez les Juifs et les païens. L'auteur de l'Épître aux Hébreux l'exprime nettement quand il dit : « Sans effusion de sang, il n'y a pas de pardon » (ch. 9, 22). Elle est admirablement développée dans le 53^e chapitre d'Esaïe, où le « Serviteur de l'Éternel » est présenté comme expiant les péchés du peuple : « Il a porté nos souffrances, il s'est chargé de nos douleurs ; et nous l'avons considéré comme puni, frappé de Dieu et humilié. Mais il est blessé pour nos

péchés, et brisé pour nos iniquités ; le châtiment qui nous donne la paix est tombé sur lui, et c'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris... Quoiqu'il n'eût point commis de violence et qu'il n'y eût point eu de fraude dans sa bouche, il a plu à l'Eternel de le briser par la souffrance et de livrer sa vie en sacrifice pour le péché. » Cette pensée, exprimée dans un langage si élevé et si saisissant, était au fond de toutes les âmes. Jésus-Christ l'enseignait à ses disciples. Lui-même en était pénétré. C'est avec cette pensée qu'il voyait, calme en Dieu, arriver l'heure de son supplice. Il la déposa, pour toutes les générations à venir, dans son testament : « Ceci est mon corps, livré pour vous ; ceci est mon sang, répandu en rémission de vos péchés. » Et après sa résurrection ses disciples la prêchèrent par tout le monde. La substitution du Fils de Dieu à l'humanité pécheresse, voilà la notion fondamentale de la doctrine paulinienne de la rédemption.

Dans cette notion de la substitution, il convient de relever un point important : l'innocent qui expie la faute du pécheur n'est pas lui-même, comme le coupable, l'objet du courroux de l'offensé, de celui qui châtie. Il y a là, dans les conceptions du monde antique, une distinction, ou plutôt une abstraction des plus curieuses. La peine peut être séparée du sentiment qui la dicte. L'aversion de l'offensé contre son offenseur ne se transporte pas sur le substitut ; elle se change, au contraire, en *sympathie* pour l'innocent qui s'offre à subir le châtiment du coupable. L'histoire ancienne nous a conservé de ces traits de dévouement ; et dussent-ils n'être que des mythes ou des inventions d'au-

teurs dramatiques, encore exprimeraient-ils le jugement de la conscience publique. D'après la conception paulinienne, Jésus-Christ, en expiant les péchés du monde, était l'objet de la sympathie, de l'admiration, de l'amour ému de Dieu. Le supplice du Christ était une malédiction *substitutive*, et non une malédiction *personnelle*.

Nous devons donc rejeter absolument l'interprétation des théologiens qui pensent que, selon Paul, Jésus a été, au moment de son expiation, l'objet de la « colère, » de la « haine » de Dieu, parce qu'il représentait l'humanité coupable. Paul s'applique même à marquer la distinction, en employant des termes abstraits. Il ne dit pas : « Christ a été *maudit*, » mais : « il est devenu *malédiction*, » — *κατάρα* (Gal. 3, 13). Il ne dit pas : « Dieu l'a fait *pécheur*, » mais : « Dieu l'a fait *péché*, » — *ἁμαρτία* (2 Cor. 5, 21). Ces substantifs pris dans un sens neutre montrent bien que Paul n'entendait pas rapporter à la personne même du Christ l'idée de malédiction et le péché. Il n'y a pas appropriation personnelle, mais seulement *imputation* du péché ; comme, d'autre part, chez les coupables, il y a *non-imputation*.

Les termes de ἀντίλυτρον, ἱλαστήριον, ἀπολύτρωσις, rentrent dans le même ordre d'idées. Dans leurs sacrifices, les Juifs ne songeaient pas à prier Dieu de reporter sa colère sur la « victime propitiatoire ; » on ne rencontre nulle part, ni dans l'Ancien Testament, ni dans l'antiquité païenne, une idée pareille. Au contraire, la divinité est conçue comme voyant la victime d'un œil *favorable*, comme prenant plaisir au sacrifice. Paul

partage si bien cette manière de voir, qu'il dit du Christ : « Il s'est livré lui-même à Dieu pour nous, comme une offrande et un sacrifice de *bonne odeur*, » — τῷ θεῷ εἰς ὁσμὴν εὐωδίας (Eph. 5, 2). Tant est loin de la pensée de l'Apôtre l'idée d'une malédiction personnelle du Christ. Le Christ, dans la pensée de Paul, n'a pas cessé un instant d'être, au sens le plus complet du terme, le bien-aimé de Dieu.

Une notion connexe de la substitution est celle de la *représentation de tout le genre humain* par le Fils de Dieu incarné. Il y a là un nouveau facteur, relevant d'un autre ordre d'idées. La substitution n'admet que le remplacement d'un coupable par un innocent ; mais cet innocent ne saurait remplacer à la fois *deux ou plusieurs individus*. A ce point de vue, la mort de Jésus n'aurait pu profiter qu'à *un seul* pécheur. Il s'est même rencontré des théologiens assez subtils pour trouver la logique de l'Apôtre en défaut sur ce point. Ces dialecticiens n'ont par remarqué que saint Paul a plus d'une corde à son arc. Selon Paul, le Premier-né, en entrant « dans la chair, » n'a pas entendu ne devenir qu'un individu isolé, pouvant représenter un autre individu. Pour le Fils de Dieu, la « chair, » c'est la nature humaine, c'est toute l'humanité. Entrer dans la chair, c'est devenir « le second homme, » « le second Adam » (1 Cor. 15, 45-47), le chef, le représentant du genre humain tout entier, tel que l'a été « le premier homme » dans le paradis. Le parallélisme entre Adam et Jésus (Rom. 5) ne laisse aucun doute à cet égard. Jésus-Christ est devant Dieu le représentant de toute la race d'Adam.

Ici intervient, se confondant avec l'idée de la substitution, la conception antique du représentant, du délégué, de l'ambassadeur d'une nation auprès d'un souverain étranger. Nous avons conservé cette notion; mais dans l'antiquité elle était beaucoup plus accentuée dans le sens de la représentation. L'ambassadeur était l'incarnation de celui ou de ceux qu'il représentait. Il ne disait pas : « mon prince désire, mes mandants espèrent; » il parlait, au nom de ses mandants, à la première personne : « je veux, je demande, je désire. » Il se substituait entièrement à eux. Et cela était si peu une simple fiction, que plus d'un ambassadeur, contre lequel on n'avait personnellement aucune animosité, a été insulté à la place de ses mandants, ou tué à la place de son prince. L'histoire moderne fournit, du reste, encore plus d'un exemple de ce genre. Il y a là aussi substitution; et l'on ne saurait trop en vouloir à Paul, de n'avoir pas marqué dialectiquement la différence entre les deux points de vue. Cela est d'autant plus excusable, que ceux qui croient trouver la logique de l'Apôtre en défaut, n'ont pas eux-mêmes été capables de voir cette différence.

Nous nous trouvons donc en présence d'une double substitution, se confondant, de fait, en une seule : la substitution de l'individu Jésus-Christ au *genre humain* tout entier, et la substitution du *Saint* et du *Juste* aux *pécheurs*. Le « *pour nous* » — ὑπὲρ ἡμῶν — comprend ce double point de vue.

La question capitale est maintenant de savoir *en quoi*

consistait l'expiation. Et là les avis se séparent d'une manière accentuée.

Un premier fait, qui nous semble indiscutable, bien qu'il ait été contesté par des théologiens éminents, c'est que Paul rapporte l'expiation à la *mort* de Christ.

L'Apôtre écrit aux Romains : « Lorsque nous étions encore sans force, Christ est *mort* pour les impies, — ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν... Dieu prouve son amour envers nous, en ce que Christ est *mort* pour nous, — Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν... Nous sommes justifiés par son *sang*, — τῷ αἵματι αὐτοῦ... Nous avons été réconciliés avec Dieu par la *mort* de son Fils, » — διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Rom. 5, 6-10). Ce passage est bien précis. Nous en citerons quelques autres non moins catégoriques.

« Christ est mort, et c'est pour le péché qu'il est mort une fois pour toutes » (Rom. 6, 10). « Dieu a voulu réconcilier tout avec lui-même, en faisant la paix par lui (J.-C.), par le sang de sa croix,... il vous a réconciliés par la mort de son Fils » (Col. 1, 20. 22). En lui (J.-C.) nous avons la rédemption par son sang, la rémission des péchés » (Eph. 1, 7). « Vous (païens) qui étiez jadis éloignés, vous êtes rapprochés par le sang de Christ; car il a renversé le mur de séparation, en anéantissant par sa chair (par sa mort) la loi des ordonnances,... afin de les réconcilier tous les deux (Juifs et païens) avec Dieu par la croix » (Eph. 2, 13-16). « Dieu l'a destiné à être une victime propitiatoire — moyennant la foi — par son sang » (Rom. 3, 25). « L'amour de Christ nous presse, parce que nous estimons que, si un seul est mort pour tous, tous sont morts, afin que ceux qui vivent, ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et

ressuscité pour eux » (2 Cor. 5, 14. 15). » Qui condamnera les élus de Dieu? *Christ est mort*; bien plus, il est ressuscité » (Rom. 8, 34). » *Christ est mort et ressuscité*, afin de dominer sur les morts et les vivants » (Rom. 14, 9). « Il a été *livré pour nos offenses*, et il est ressuscité pour notre justification » (Rom. 4, 25). « Si la justice s'obtient par la loi, *Christ est donc mort en vain* » (Gal. 2, 21). « *Christ est mort pour nous*, afin que, soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous vivions ensemble avec lui » (1 Thess. 5, 10). « Pour ce qui me concerne, loin de moi la pensée de me glorifier d'autre chose que de *la croix* de notre Seigneur Jésus-Christ » (Gal. 6, 14). « Vous dites : Je suis de Paul ! et moi d'Apollon ! et moi de Cephass ! et moi de Christ ! — Christ est-il divisé? Paula-t-il été *crucifié pour vous*?... C'est pour annoncer l'Evangile que Christ m'a envoyé, et cela sans paroles de la sagesse humaine, afin que la *croix de Christ* ne soit pas rendue vaine. Car la *prédication de la croix* est une folie pour ceux qui périssent, mais pour nous qui sommes sauvés, elle est une puissance de Dieu... Nous prêchons le *Christ crucifié*, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais puissance et sagesse de Dieu pour ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs... Je n'ai pas eu la pensée de savoir parmi vous autre chose que Jésus-Christ, et *Jésus-Christ crucifié* » (1 Cor. 1, 12—2, 2).

Nous mentionnerons encore en particulier les paroles de l'institution de la Cène, rapportées par l'Apôtre dans la première Epître aux Corinthiens : Τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (κλωμένον)... Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἑμῷ αἵματι (ch. 11, 24. 25). Quelle que soit, au point

de vue de la communion, l'interprétation que l'on donne à ces paroles, un point est incontestable, c'est que dans ce repas sacré se concentre, nous dirions presque s'incarner, l'idée de l'expiation par la mort de Christ. « Toutes les fois, dit l'Apôtre, que vous mangez de ce pain et que vous buvez de cette coupe, vous annoncez *la mort du Seigneur*, jusqu'à ce qu'il vienne. C'est pourquoi celui qui mangera de ce pain ou boira de la coupe du Seigneur indignement, se rendra coupable à l'égard du corps et du sang du Seigneur (2 Cor. 11, 26. 27).

Ces déclarations si multiples et si péremptoires devraient, semble-t-il, ne laisser aucun doute sur le fait que Paul rapporte la rédemption à la *mort* de Christ.

Si Paul avait été un auteur profane, il y aurait certainement chez les commentateurs accord complet sur ce point. Mais Paul est un auteur sacré, dont les écrits font autorité dans l'Eglise, et avec lequel les théologiens n'aiment pas à se trouver en désaccord, même quand ils ne croient pas à l'inspiration divine de chacune de ses paroles, à plus forte raison quand ils y croient. Or, la pensée moderne, plus peut-être encore que la philosophie grecque, a de la peine à s'accommoder de la doctrine de la mort expiatoire du Christ. Cette doctrine manque de « sagesse; » elle est une « folie » (1 Cor. 1, 17-30). Il s'agit donc d'en adoucir les angles, de lui substituer une idée plus profonde, plus *éthique*, et surtout moins *juridique*.

Qu'un dogmaticien fasse des efforts dans ce sens, nous n'y faisons aucune objection. Le progrès dogmatique n'est pas autrement possible. Mais ce que nous ne saurions admettre, c'est qu'un théologien, pour mettre l'E-

criture, d'accord avec des idées personnelles, sollicite les textes jusqu'à leur faire exprimer des idées qui n'ont vu le jour qu'au dix-neuvième siècle; et qu'après cela, on en appelle à saint Paul, comme à une autorité divine, pour combattre précisément la doctrine que Paul a formellement enseignée. C'est là une tendance trop commune de nos jours. On l'a appelée la tendance « rationaliste; » mais elle se rencontre dans tous les camps. Elle est simplement anti-scientifique.

Une interprétation de la rédemption, en grande faveur dans la théologie moderne, et déjà préconisée par les sociniens et les arméniens, est celle qui, au lieu de mettre l'accent sur la *mort* de Christ, le met sur sa *vie*. C'est par sa vie pure et sainte, par son obéissance absolue à la volonté de Dieu, par son triomphe constant du péché, par son martyre, couronnement sublime d'une vie consacrée tout entière à Dieu, que Jésus-Christ, le représentant de l'humanité, a réconcilié celle-ci avec son Créateur. Cette thèse a été soutenue, et l'est encore, avec des nuances et à divers points de vue, par des hommes marquants, tels que Schleiermacher, Nitzsch, Menken, Hofmann, Reuss, Lichtenberger, de Presensé.

Dans cette théorie il est bien question de *réconciliation*, mais non d'*expiation*. Jésus-Christ réconcilie le monde avec Dieu par une conduite à tous égards exemplaire, en d'autres termes, par l'accomplissement de la loi. En présence de cette vie parfaite du représentant de l'hu-

manité, Dieu se déclare satisfait. Le second Adam est *juste* ; et le pécheur, en entrant par la foi en communion de vie avec lui, *participe à sa justice* et à la grâce de Dieu. C'est ainsi qu'on entend la *justification par la foi*. Quant à la mort de Christ, elle n'est pas une mort expiatoire ; elle n'est que la conséquence de la lutte suprême entre la sainteté et le péché, lutte dans laquelle le Saint a succombé en apparence, mais triomphé en réalité sur la croix.

Voici comment s'exprime M. de Pressensé dans la dernière édition de sa *Vie de Jésus* : « Je ne suis pas plus disposé aujourd'hui qu'il y a quinze ans à revenir au dogme d'une *expiation judiciaire* fondée sur je ne sais quel talion qui se heurte à de véritables impossibilités morales. Mais je ne suis pas davantage incliné à une conception de l'Evangile, qui en rabaisse l'auteur jusqu'au niveau de ses disciples, et réduit la rédemption à une simple déclaration du pardon divin, au lieu d'y voir le rétablissement du lien brisé entre Dieu et l'humanité par cette *obéissance suprême* qui s'appelle le sacrifice » (Ed. de Pressensé, *Jésus-Christ, son temps, sa vie et son œuvre*, 6^e éd. Préface, p. 16). Ces paroles de M. de Pressensé marquent bien le point de vue de cette conception de l'œuvre rédemptrice du Christ. Ni « *expiation judiciaire*, » ni « simple déclaration de pardon, » mais un moyen terme, une réconciliation de Dieu et de l'homme par « *l'obéissance suprême* » de Christ. Tels théologiens accentuent plus particulièrement la sainteté de la *vie* de Christ, tels autres, sa fermeté, son dévouement, son esprit de sacrifice dans la *mort* ; chez tous, l'idée fondamentale est la même : Dieu se réconcilie

avec le monde à la vue de la sainteté absolue du représentant de l'humanité (1).

Cette idée ne manque ni d'unité, ni de grandeur; elle écarte le « scandale de la croix, » et nous comprenons l'accueil favorable qu'elle a trouvé dans le monde théologique. Seulement elle n'est rien moins que paulinienne. Certes, l'Apôtre a cru à la sainteté parfaite du Fils de Dieu. Mais de là à faire de cette sainteté, non la *prémisse*, comme nous l'avons vu (2 Cor. 5, 21), mais la *cause* de la rédemption, il y a loin. L'Apôtre songe si peu à voir dans la sainteté de la vie terrestre de Jésus la cause de notre salut, qu'il va jusqu'à déclarer ne pas vouloir s'occuper de la vie du Christ sur la terre. « Désormais, dit-il, nous ne connaissons personne selon la chair; et si nous avons connu le Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus ainsi, » — ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν (2 Cor. 5, 16). Et cela, il le dit immédiatement après avoir relevé le caractère substitutif de la *mort* de Christ : « Si un seul est mort pour tous, il en suit que tous sont morts; or, Christ est mort pour tous » (v. 14-15). C'est la *mort* du Christ, et non sa sainteté, qui, d'après la doctrine de Paul, est la condition du traité de paix entre Dieu et l'humanité.

Certes, Paul, faisant le parallèle entre les deux Adam, a opposé l'obéissance du Christ à la désobéissance de

(1) Schleiermacher, Glaubensl., § 100-104. — Nitzsch, System, § 134-136. — Menken, Schriften, 1858, I, III et VI. — Hofmann, Schriftbew., II, 2, p. 486-472. — Lichtenberger, article *Rédemption*, dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses*. — Voir aussi une étude de M. Evers, de Düsseldorf, sur le passage Phil. 2, 5-11 (*Bemerkungen über Phil. 2, 5-11*), qui vient de paraître.

l'homme (Rom. 5, 19). Dans un appel à l'esprit de sacrifice des Philippiens, l'Apôtre rappelle de même l'exemple de Jésus-Christ, qui « s'est dépouillé lui-même, et a été obéissant jusqu'à la mort, voire la mort sur la croix » (Phil. 2, 8). Mais dans ces deux passages, — les seuls sur lesquels la théorie que nous combattons s'appuie avec quelque apparence de raison, — « l'obéissance » de Christ se rapporte, non à l'observation de la loi morale, mais au sacrifice de la vie, à l'expiation du péché par la *mort*, condition de la réconciliation de l'homme avec Dieu. Ces deux passages sont donc loin d'exprimer la doctrine qu'on voudrait leur prêter.

Quant aux nombreux passages qui disent explicitement le contraire, si les adversaires de la conception « juridique » ne les passent pas sous silence, ils les torturent d'une façon à peine pardonnable. C'est M. Hofmann surtout qui, sous ce rapport, a fait preuve d'une habileté vraiment prodigieuse. Il est le représentant le plus ingénieux, le plus subtil de cette interprétation. Sa grande force consiste à jouer sur les mots de *sacrifice*, de *rédemption*, d'*expiation*, de *réconciliation* et tels autres prêtant à double sens. Mais nous ne saurions entrer ici dans le détail de ces curiosités exégétiques. L'erreur de cette interprétation ressortira de l'ensemble de notre exposé. Nous nous rallions complètement au jugement de M. Pfleiderer : *Die neuerdings beliebte Ansicht, dass der Tod Jesu eben nur als Culminationspunkt seines ethischen Lebens die hohe Bedeutung für Paulus habe, hängt mit rationalisirenden Umdeutungen der ganzen paulinischen Erlösungslehre zusam-*

men » (*Paulinismus*, p. 92). M. Pfleiderer fait très bien remarquer qu'aux yeux de Paul, la mort de Christ est, non pas *essentiellement*, mais *exclusivement* le moyen de la rédemption.

Mais ici se pose une nouvelle question : Comment Paul s'est-il représenté la vertu rédemptrice de cette mort? Là encore nous rencontrons des réponses divergentes.

Le terme de *rançon* (ἀντίλυτρον, 1 Tim. 2, 6; comp. Tile 2, 14; Matth. 20, 28; Marc 10, 45), combiné avec le verbe *racheter* (ἀγοράζειν, ἐξαγοράζειν, 1 Cor. 6, 20; 7, 23; Gal. 3, 13; comp. Apoc. 5, 9; 14, 3. 4; 2 Pierre 2, 1), a donné naissance à deux conceptions, qui ont dominé la pensée chrétienne pendant des siècles.

D'après l'une, les hommes sont tombés par le péché au pouvoir du diable. Celui-ci ne les relâchera que contre une rançon. Il s'agit donc de les racheter. La rançon est Jésus-Christ. Dieu le livre par la mort. Le diable alors rend la liberté à l'humanité. Mais il est trompé : Dieu reprend son Fils par la résurrection.

Sans parler du rôle peu délicat attribué à Dieu, cette conception est absolument étrangère à Paul. Dans le langage de l'Apôtre les termes de *rachat* et de *rançon* sont de simples métaphores pour désigner la délivrance de la mort, du péché, de la loi. « Christ nous a rachetés, » cela veut dire : il nous a arrachés à la condamnation. « Jésus-Christ s'est donné lui-même en rançon pour tous, » cela veut dire : il s'est livré lui-même pour expier nos péchés. M. Ritschl pense même, peut-être

avec raison, que, dans ces passages, l'idée de *rachat* n'existe que dans la racine, non dans le sens du mot.

Mais ce mot fut bientôt pris au sens propre. Et d'autre part, l'idée d'une victoire de Jésus-Christ sur le diable existait déjà dans l'Eglise primitive. Nous lisons dans la première Epître de Jean : « Celui qui pêche est du diable, car le diable pêche dès le commencement. Le Fils de Dieu a paru, afin de détruire les œuvres du diable » (ch. 3, 8). Et dans l'Epître aux Hébreux : « Puisque les enfants participent de la chair et du sang, le Fils en a également participé, afin que, par la mort, il anéantît celui qui a la puissance de la mort, c'est-à-dire le diable, et qu'il délivrât tous ceux qui, par la crainte de la mort, étaient toute leur vie retenus dans la servitude » (ch. 3, 14, 15). Paul lui-même dit : « Dieu nous a délivrés de la puissance des ténèbres, et nous a transportés dans le royaume de son Fils bien-aimé » (Col. 1, 13). On touche ici à la source de cette conception, si étrange, de la rançon payée au diable, et qui a été professée par des hommes considérables, comme Origène, Grégoire de Nysse, saint Ambroise, Grégoire le Grand.

D'autres théologiens, comme Grégoire de Nazianze et Jean de Damas, se sont beaucoup rapprochés de la notion paulinienne en repoussant l'idée d'une rançon à payer au diable. Mais la théorie de la rançon n'en subsiste pas moins. C'est à Dieu que celle-ci est payée. Selon Grégoire de Nazianze, ce n'est même pas une rançon, mais une dette. Et, en retour, Dieu rend la liberté, la vie et le salut aux hommes, qui, à cause de leurs péchés, se trouvaient sous la domination du diable.

La transaction ne se fait pas, comme dans la conception précédente, entre Dieu et le diable, mais entre Dieu et l'humanité. Nous nous trouvons là dans le courant des idées de Paul.

La théorie de la rançon est le reflet d'une époque où florissait le brigandage. Avec saint Anselme (1033-1109) nous entrons dans le règne de la chevalerie et du droit germanique. Dieu est conçu comme un grand seigneur blessé dans son honneur par l'insubordination de ses sujets. Il va les écraser, à moins d'obtenir une satisfaction éclatante. Ici se combinent deux idées : celle de l'*honneur*, d'après les conceptions de l'époque ; et celle de la *composition*, d'après le droit germanique. Le malfaiteur, au lieu de subir le châtement, peut se libérer, en payant une somme équivalant au dommage causé. C'est la « satisfaction. » *Necesse est, ut omne peccatum aut pœna aut satisfactio sequatur*. Dieu entre en composition avec l'humanité. Il accepte, comme compensation du dommage causé à son honneur par le péché, la mort de l'Homme-Dieu, Jésus-Christ.

Dans cette conception, la mort de Christ, loin d'être un châtement, en est la négation. « L'homme, dit saint Anselme, subit le châtement contre son gré ; la satisfaction, il l'accorde librement (1). » Les deux idées fondamentales de cette théorie, celle du péché, considéré comme un rapt de l'honneur de Dieu, et celle de la satisfaction, en place du châtement, sont également étrangères au cercle des prémisses pauliniennes. Mais cette

(1) Voir l'excellent article de M. Cremer sur ce sujet, dans les *Studien und Kritiken*, 1880, 1.

conception a eu le double avantage d'effacer la théorie de la rançon et de préparer la doctrine des Réformateurs.

Au droit germanique s'était insensiblement substitué le droit romain, auquel le système de la composition est inconnu et qui exige que le coupable subisse le châtiement. La doctrine de saint Anselme suivit cette modification. Le changement de point de vue fut si inconscient, que les Réformateurs, en enseignant que le Christ a subi le châtiement du péché, croyaient être d'accord avec saint Anselme. Il se trouve même aujourd'hui encore des théologiens qui confondent la doctrine d'Anselme avec celle des Réformateurs.

Luther avait fait une étude trop approfondie de saint Paul, et il était lui-même un esprit trop paulinien, pour ne pas voir que toute la notion de la mort de Christ dans les Epîtres est fondée sur l'idée de l'*expiation*. Il comprit le terme de « *satisfaction*, » de la théologie d'Anselme, dans le sens de la *satisfaction accordée à la justice par le châtiement du pécheur*. Cette manière de voir fut généralement acceptée. Et c'est dans ce sens que la théologie moderne emploie encore le terme de *satisfaction vicaire*.

Bien que, dans la théologie du grand réformateur, la lutte du Christ avec le diable joue un rôle marquant, cette lutte n'entre cependant pour rien dans l'idée de l'expiation. Luther a vu même plus juste que les théologiens de la *Formule de Concorde*, en n'attribuant pas à la sainteté de Christ un caractère expiatoire. Il a reconnu que, pour Paul, toute la rédemption se concentre dans la « croix. »

Voici comment il s'exprime : « Dieu, afin que sa justice fût satisfaite, a mis à notre place un substitut qui prit sur lui tous les châtiments que nous avons mérités » (Ed. Erl. 7, 299). « Ici intervient le Christ; il se place sous le jugement de la loi, il souffre la mort, la malédiction et la damnation, absolument comme s'il avait lui-même transgressé toute la loi » (*l.c.* 7, 274). « Dans son cœur tendre et innocent, il dut sentir la colère de Dieu et le jugement contre le péché, souffrir la mort et la condamnation éternelles, en un mot, endurer tout ce qu'un pécheur damné a mérité et doit endurer éternellement » (*l.c.* 39, 45).

Cette doctrine, — entrevue déjà par saint Augustin (1), — fut adoptée par Mélanchthon, Calvin, et en général par les théologiens de la Réforme. Elle ne se maintint pas longtemps, il est vrai, dans sa pureté. Plus qu'aucune autre, la notion de la rédemption a subi l'influence des divers courants de la pensée humaine. Osiander ouvrit un débat sur le dogme de la justification par la foi, où il accentua ce que nous appelons le facteur *moral*, en opposition avec le facteur *juridique*. A la suite de cette controverse, les auteurs de la *Formule de Concorde* firent entrer la vie pure et sainte de Jésus (*l'obéissance active*, comme on disait), à côté de sa mort (*l'obéissance passive*), comme facteur dans l'œuvre expiatoire (2). C'était une déviation de la pensée paulinienne, — déviation qui contenait en germe toute une nouvelle

(1) » *Suscepit Christus sine reatu supplicium nostrum, ut inde solveret reatum nostrum et finiret supplicium nostrum* » (Aug., C. Faust. Manich. 14. 4).

(2) *Solid. declar.* III, 14. 15.

conception de la rédemption; car les théologiens modernes, qui enseignent la rédemption par la vie morale de Jésus, et dont nous avons exposé les principes, n'ont fait que reprendre cette idée, pour la pousser à son extrême.

Toutefois, d'une manière générale, la conception luthérienne est restée la doctrine dominante dans l'orthodoxie protestante. Elle a été reproduite dans ses grandes lignes et défendue avec un rare talent, notamment contre la tendance de Hofmann, par Thomasius, le plus éminent des dogmaticiens orthodoxes de l'Allemagne contemporaine. Nommons encore Philippi, Delitzsch, Harnack, Vilmar, Ebrard parmi ses défenseurs.

Cette conception part de l'idée fort juste, que le Christ a souffert le châtement mérité par l'humanité. Mais nous relèverons deux points sur lesquels nous nous trouvons en désaccord avec les apologistes de cette doctrine. Le premier ne regarde qu'un certain nombre d'entre eux : ceux qui, avec les réformateurs, reportent sur Jésus-Christ, non seulement le *châtiment*, mais aussi la *colère* de Dieu. Nous avons vu (p. 227) combien cette idée est antipaulinienne. La seconde objection s'adresse à tous. A leur avis, le châtement du péché consisterait dans les tourments éternels de l'enfer, et Jésus-Christ aurait souffert *virtuellement* ces tourments; les souffrances du Fils de Dieu auraient été l'*équivalent* des souffrances éternelles des damnés. Or, nous avons vu que, d'après Paul, le châtement du péché consiste, non dans d'éternelles *souffrances*, mais dans la *mort*, dans l'extermination du pécheur. Ce ne sont donc pas les souffrances du Christ, en tant que *souffrances*, qui ont eu une vertu

expiatoire, mais sa *mort* ; et les souffrances (de même que l'incarnation) ne font partie de l'œuvre expiatoire qu'en tant qu'elles se rapportent à la mort du Christ.

Nous devons mentionner encore un point de vue, qui, depuis l'époque des Apôtres, jusqu'à nos jours, a suivi parallèlement les différentes évolutions de la doctrine de la rédemption, formant tantôt un courant à part, tantôt se mêlant d'une façon plus ou moins intime avec les idées prédominantes, sans s'en distinguer nettement. Ce point de vue est celui qui considère la mort de Christ comme un *sacrifice rituel*, un *holocauste*.

L'idée se trouve déjà exposée dans l'Épître aux Hébreux. On la rencontre chez Justin, Clément d'Alexandrie, Origène, Athanase, Irénée, Augustin, Grégoire le Grand (à côté de l'idée de la rançon). Nous la retrouvons incidemment chez Luther et les Réformateurs. Elle est surtout soutenue aujourd'hui, comme exprimant seule la pensée de saint Paul, par MM. Ritschl et Pfleiderer.

Ces théologiens partent d'une observation fort juste, c'est que les trois grandes théories de la rançon, de la satisfaction et de l'expiation au sens du droit romain ont leur racine dans des prémisses peu familières à saint Paul. Ce n'est pas dans la pratique du rançonnement, ni dans la législation germanique, ni même dans le droit romain (bien que celui-ci ne fût pas inconnu à Paul), que l'Apôtre a dû puiser la connaissance des *pensées cachées de Dieu*, relatives à la mort ignominieuse de son Fils. Dieu lui-même a parlé. Il s'est révélé à son

peuple. Et toutes ces « paroles de Dieu » (Rom. 3, 2), l'Apôtre les possède. Il a l'*Ecriture sainte*. C'est là, et non ailleurs, qu'il s'adresse pour pénétrer le mystère de la rédemption. C'est donc dans l'Ancien Testament que nous devons trouver les racines, les principes de la conception paulinienne.

Nous entrons pleinement dans ce point de vue. Tout autre procédé nous semble erroné. Pour Paul, l'Ecriture, et l'Ecriture seule, est le livre des mystères divins. Il vit *avec* l'Ecriture et *dans* l'Ecriture. On sent, en lisant les Epîtres, que Paul a fait des écrits de l'Ancien Testament l'objet constant de ses recherches, de ses études, de ses méditations. Là, sous une forme inférieure, sous une enveloppe terrestre, était cachée la pensée supérieure, spirituelle, divine. Il fallait, avec le secours du Saint-Esprit, arriver à dégager cette pensée, par la voie de l'interprétation allégorique. Nous croyons donc que l'explication paulinienne de la mort de Christ doit se trouver dans l'Ancien Testament.

Mais, où nous ne sommes plus d'accord avec MM. Ritschl et Pfleiderer, c'est quand ils admettent que Paul a vu dans la mort de Christ un *sacrifice rituel*, dont les sacrifices dans le temple de Jérusalem n'auraient été que le prototype allégorique, un holocauste offert à Dieu pour l'expiation des péchés du peuple d'Israël et du monde entier.

Il est certain que c'est là la théorie de l'Epître aux Hébreux ; et elle est d'une grande richesse, d'une grande beauté. Christ est à la fois le souverain sacrificateur et l'holocauste. Il s'offre lui-même en sacrifice à Dieu. « Il est entré une fois pour toutes dans le lieu

très saint, non avec le sang des boucs et des veaux, mais avec son propre sang, et il a obtenu une rédemption éternelle » (ch. 9, 12). « Et maintenant, après avoir offert le vrai sacrifice pour les péchés, il est assis pour toujours à la droite de Dieu » (ch. 10, 12). Cette conception allégorique des sacrifices de l'ancienne Alliance, qui étaient « l'ombre des biens à venir » (ch. 10, 1) et qui ont trouvé la réalisation de leurs promesses typiques — le pardon des péchés — dans le sacrifice de la nouvelle Alliance, dans le « sang de Christ » (ch. 9, 13-22), est une des idées les plus profondes, en même temps qu'un des systèmes les plus admirables du Nouveau Testament. Il est vraiment regrettable que les pères et docteurs de l'Eglise, au lieu de s'en tenir à cette conception touchante et grandiose, se soient lancés dans les théories passablement vulgaires de la « rançon » et de la « composition. » Nous comprenons que cette notion du sacrifice de Christ ait, par son caractère biblique et par l'unité, l'ampleur et la vigueur de sa conception, pu amener des théologiens à l'attribuer à Paul; et elle ne serait, certes, pas indigne de l'Apôtre. Mais nous verrons qu'elle n'est pas paulinienne. Cette constatation serait même, à elle seule, une raison péremptoire à nos yeux pour ne pas considérer Paul comme l'auteur de l'Épître aux Hébreux.

De même que les expressions figurées de *rançon* et de *rachat* ont donné lieu à des théories étrangères à la théologie de Paul, de même le fait, que l'Apôtre comparait parfois le Christ aux victimes des sacrifices rituels, a pu donner naissance à la théorie de l'Épître aux Hébreux, et peut encore aujourd'hui induire le lecteur, voire

un théologien, en erreur sur la pensée dogmatique de l'Apôtre.

Ces comparaisons, du reste, ne sont pas nombreuses. Nous en citerons les trois principales. « Otez le vieux levain, afin d'être une pâte nouvelle, puisque vous devez être sans levain, car notre agneau pascal, Christ, est immolé. Célébrons donc la fête, non avec le vieux levain du vice et de la méchanceté, mais avec les pains sans levain de la pureté et de la vérité » (1 Cor. 5, 7. 8). « C'est lui que Dieu a destiné à être une victime propitiatoire (*ἱλαστήριον*), moyennant la foi, par son sang, afin de montrer sa justice, parce qu'il a laissé impunis les péchés antérieurs » (Rom. 3, 25). « Devenez les imitateurs de Dieu, comme ses enfants bien-aimés; et marchez dans la charité, à l'exemple de Christ, qui nous a aimés, et qui s'est livré lui-même à Dieu pour nous comme une offrande et un sacrifice de bonne odeur » (Eph. 5, 1. 2). A ces citations on peut encore ajouter la comparaison de la Cène avec les sacrifices juifs et païens (1 Cor. 10, 16-21).

Dans les trois premiers passages, Paul se sert de comparaisons usuelles. Le vice est comparé au levain; la pureté et la vérité, au pain sans levain. Partant de cette comparaison, l'Apôtre assimile la mort de Jésus-Christ à la Pâque juive, et il exhorte les chrétiens à être sans levain (sans péchés), de même qu'à la Pâque il n'était pas permis de se servir de levain. — Dans la seconde citation, le Christ est comparé à une victime immolée, parce que son sang a été répandu comme celui d'une victime. On se sert encore aujourd'hui de cette comparaison, sans vouloir émettre une thèse dogmatique. —

La troisième comparaison est très familière à Paul. Il appelle les chrétiens « une bonne odeur de Christ » (2 Cor. 2, 15); les païens convertis sont « un sacrifice agréable à Dieu » (Rom. 15, 16); les dons de la communauté de Philippiens sont « un parfum de bonne odeur, un sacrifice que Dieu accepte et qui lui est agréable » (Phil. 4, 18). Quoi de plus naturel que Paul ait aussi appelé le Christ « une offrande et un sacrifice de bonne odeur? » Quant à la comparaison de la Cène avec les sacrifices païens et juifs, elle porte sur l'idée de « communion, » et non sur le caractère de la mort expiatoire du Christ. Si Paul avait professé la doctrine de l'Épître aux Hébreux sur le sacrifice du Christ, il se serait certainement exprimé tout aussi clairement que l'auteur de cette Épître. Que l'on compare les passages mentionnés de Paul avec les chapitres 5 à 10 de l'Épître aux Hébreux, et l'on sentira la différence entre une simple comparaison et une notion dogmatique.

On peut reprocher au style de Paul d'être parfois un peu lourd, un peu enchevêtré; mais un reproche qu'on ne saurait faire à l'Apôtre, c'est de n'avoir pas su accentuer sa pensée dogmatique. Nous devons donc arriver à déterminer nettement sa notion de la rédemption.

Nous avons relevé quelques-uns des nombreux passages où Paul attribue la rédemption à la *mort* de Christ. C'est dans la *mort* du Messie que s'accomplit le mystère de la réconciliation de Dieu avec le genre humain. Ce point nous semble acquis.

Il s'agit maintenant de pénétrer la pensée de l'Apôtre,

et d'y découvrir le *pourquoi* de la vertu rédemptrice de cette mort.

Remarquons qu'au lieu du terme de *mort*, Paul se sert fréquemment du terme de *sang*, τὸ αἷμα. Ce mot détermine l'idée de mort; il marque la différence entre la mort naturelle et la mort violente. *Sanguis cæde effusus*. Jésus-Christ n'est pas mort de mort naturelle, il a été *mis à mort*, il a été condamné et exécuté. Ce caractère spécial de la mort de Christ n'est nullement indifférent. Les commentateurs n'en ont pas assez tenu compte; et cependant il a concouru pour une grande part à former la notion paulinienne de la rédemption. Quand Paul parle de la mort de Christ, nous devons toujours entendre par cette mort *le supplice d'un condamné*.

Cela nous éloigne déjà de la notion d'un sacrifice rituel, d'un holocauste. La victime, il est vrai, meurt de mort violente; sous ce rapport il y a analogie, et la comparaison est naturelle. Mais la victime ne meurt pas sous le coup d'un jugement, d'une *condamnation à mort*. Là est la différence. Or, tandis que l'analogie de la mort de Christ avec la victime d'un sacrifice a particulièrement frappé l'auteur de l'Épître aux Hébreux et lui a inspiré sa notion dogmatique de l'expiation, c'est, au contraire, la condamnation à mort, le supplice ignominieux de Jésus, qui a frappé saint Paul.

La *croix* de Golgotha avait fait de Paul un adversaire convaincu et passionné des chrétiens; c'est aussi la croix qui est devenue le centre de la pensée spéculative de l'Apôtre, le pivot de sa prédication parmi les Juifs et les païens. « *Maudit est quiconque est pendu au gibet!* » (Gal. 3, 13; Deut. 21, 23.) Voilà la *parole de*

Dieu qui, en face de la croix, domine la pensée de Paul avant et après sa conversion. C'est à trouver l'explication du supplice de Christ qu'il applique toute la puissance de son génie. C'est aussi dans cette voie qu'il faut diriger nos recherches, si nous ne voulons pas manquer sa pensée.

« Maudit est quiconque est pendu au gibet ! » Paul cite cette parole de l'Écriture, après en avoir cité une autre : « Maudit soit quiconque n'observe pas tout ce qui est écrit dans le Livre de la loi et ne le met pas en pratique ! » (Gal. 3, 10; Deut. 27, 26.) Il y a une relation interne entre ces deux paroles. Aussi Paul en tire-t-il une conclusion bien précise : « Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, en devenant *malédiction* pour nous, » — γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα (Gal. 3, 13). Cette malédiction est le châtement du pécheur d'après la sainte loi de Dieu. La mort du Messie a donc été un *châtiment*. Le Christ a souffert la condamnation qu'avaient méritée les hommes par leurs péchés.

Paul exprime cette même idée tout aussi clairement dans l'Épître aux Romains : « Dieu a envoyé, à cause du péché, son Fils dans une chair semblable à celle du péché, et a *condamné* le péché dans la chair, » — κατέκρινεν τὴν ἀμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί (Rom. 8, 3). Le verbe κατέκρινεν marque bien le *jugement* et la *condamnation*. C'est pour subir cette condamnation à mort méritée par toute chair que le Fils de Dieu s'est incarné et qu'il a souffert le supplice de la croix. Cette conception nous explique aussi ce que Paul entend par « il l'a fait *péché* pour nous, » — ὑπὲρ ἡμῶν ἀμαρτίαν ἐποίησεν (2 Cor. 5, 21), et par « il l'a placé *sous la loi*, » — γενόμενον ὑπὸ νόμον (Gal. 4, 4). « *Sous la loi* » ne veut

pas seulement dire sous les *ordonnances* de la loi, mais aussi sous la *sanction* de la loi. Or si en face des *ordonnances* de la loi, Jésus n'a « point connu le péché, » en face de la *sanction* de la loi, il « a été fait péché. » Et la sanction de la loi divine, c'est la *condamnation à mort* (Rom. 6, 23; Gen. 2, 17). Le Christ s'est donc livré au dernier supplice, pour subir, en place de l'humanité, la juste condamnation que celle-ci avait méritée pour ses péchés. Voilà, selon Paul, le sens caché, divin, de la mort du Messie.

Ce n'est pas, on le voit, la peine du talion que souffre le Christ, ce n'est pas l'application des principes du droit romain; c'est la *sanction divine* et primordiale de la loi, telle qu'elle est déjà exprimée, en principe, dans le second chapitre de la Genèse : « Le jour où tu désobéiras, tu mourras, » et telle qu'elle est formulée dans la loi mosaïque, sous laquelle le Christ a été placé : « Maudit (pendu au gibet, Deut. 21, 23) soit quiconque n'observe pas tout ce qui est écrit dans le Livre de la loi, et ne le met pas en pratique ! Et tout le peuple dira : *Amen* » (Deut. 27, 26).

CHAPITRE IV

LA JUSTIFICATION.

La conception paulinienne de l'expiation est encore mise en lumière par la notion de la *justification*, — un des points essentiels de la doctrine de l'Apôtre, que les commentateurs ont trop négligé jusqu'ici.

L'idée paulinienne de la justification repose sur le principe élémentaire de toute jurisprudence, que le coupable est libéré après avoir subi sa peine. L'Apôtre, appliquant ce principe à la peine de mort, le formule ainsi : « Celui qui est mort est affranchi (littéralement : *justifié*) du péché, » — ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας (Rom. 6, 7). Ce principe joue un rôle capital dans le système paulinien, et nous avons de la peine à nous expliquer comment les exégètes les plus distingués n'ont su en comprendre ni le sens, ni la portée.

Voici l'idée de Paul : Lorsqu'un malfaiteur a été condamné par exemple à la flagellation, et qu'il a subi son châtiment, il a satisfait à la loi, il est en règle avec la loi, quitte vis-à-vis de la loi, il n'est plus sous le coup de la condamnation, il est considéré comme n'étant plus coupable, il est de nouveau « juste, » il est « *justifié*, » — δεδικαίωται. De même le Christ : après avoir subi le châtiment du péché, la peine de mort, il s'est trouvé

quitte vis-à-vis de la loi, juste, *justifié*. Et la preuve, c'est que Dieu l'a libéré par la *résurrection*. Jésus, condamné à la prison de la mort, a été rendu à la liberté, — à la vie, — après avoir subi sa peine. « Il a été livré pour nos offenses, et il est *ressuscité pour notre justification*, — ἡγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν (Rom. 4, 25) (1). « Il a été manifesté dans la chair et justifié par l'esprit » (c'est-à-dire par la résurrection), — ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι (1 Tim. 3, 16).

Cette idée, si simple, si naturelle, a échappé aux commentateurs; et si l'un ou l'autre l'a entrevue, il n'en a aucunement su tirer parti. Nous mettons sur le compte de ce fait la plupart des conceptions erronées des deux grandes doctrines pauliniennes, de la rédemption et de la justification.

Dans les interprétations variées de Romains 6, 7, on peut distinguer trois points de vue principaux.

Un grand nombre d'exégètes prennent le participe ἀποθανών au sens figuré, et suppléent τῇ ἀμαρτίᾳ : « celui qui

(1) M. Oltramare nie carrément que « Paul rattache jamais notre justification à la résurrection, qui ne saurait en être la cause. » Il blâme les exégètes qui « considèrent les deux membres de phrase (Rom. 4, 25) comme formant une antithèse, et rattachent ainsi à chaque fait (*mort* et *résurrection*) une efficacité particulière... Ayant présenté Dieu comme l'objet de la foi du chrétien, sous les traits de *Celui qui a ressuscité des morts Jésus, notre Seigneur*, Paul est obligé de tout réduire aux deux faits saillants, la *mort* et la *résurrection*; puis, comme il veut donner la signification d'une semblable dispensation pour le chrétien, en en indiquant la raison, il rattache tout naturellement la *cause* au premier fait (à la mort) et le *but* au second (à la résurrection), ce qui donne en même temps à la phrase une forme qui lui sied bien, pour clore un paragraphe. » — Affaire de rhétorique ! (Oltamare, *Comm. sur les Rom.* I, p. 385. 386.)

est mort au péché. » Erasme a proposé cette interprétation. Parmi les théologiens modernes, MM. Olshausen, De Wette, Rothe, Philippi se sont prononcés dans ce sens. M. Segond, si sobre en notes dans sa traduction du Nouveau Testament, a cru cependant devoir expliquer au lecteur ce que signifie ce passage ; il met en note : « *mort*, c'est-à-dire *mort au péché.* » La phrase de Paul devient ainsi une insignifiante tautologie : « celui qui est mort au péché, est — mort au péché. »

Pour éviter cette tautologie on a aussi traduit : « Celui qui est mort spirituellement est affranchi de la *puissance* du péché. Or, Paul parle de la libération du péché lui-même, et non seulement d'un affranchissement de sa puissance. Selon M. Reuss, « il ne s'agit point là de la mort considérée comme punition, mais de celle qui est un élément de la régénération » (Bible, Ep. paul. II, 65). Nous avouons ne pas bien saisir ce que peut être cet « élément de la régénération. » M. Gess donne l'interprétation suivante : « L'absolution du péché n'a lieu pour le croyant qu'à la condition de la mort au péché. » Cela aboutirait, comme le fait très bien remarquer M. Godet, à faire de la sanctification le principe de la justification (Comment. sur les Rom. II, 38).

Mais nous ne saurions pas non plus nous ranger à l'avis de M. Godet qui a repris l'interprétation de Théodoret et de Mélanchthon. Ces théologiens entendent avec raison ὁ ἀποθάνων — « *celui qui est mort* » — dans le sens propre, parce que le participe n'est accompagné d'aucune détermination. Mais ils prêtent à Paul un raisonnement assez terre à terre. « A-t-on jamais vu, demande Théodoret, un mort commettre un méfait ? »

Et Mélanchthon commente : « *Mortua natura non est efficax*, » — νεκρὸς οὐ δάκνει. Théodore de Bèze rappelle un mot d'Anacréon : ὁ νεκρὸς οὐκ ἐπιθυμεῖ. MM. Baur, Hofmann, Delitzsch se prononcent dans le même sens. M. Godet délaye cette idée. « Un homme qui est mort, dit-il, n'ayant plus de corps à mettre au service du péché, est légitimement dispensé d'accomplir les volontés du maître qui jusqu'alors avait librement disposé de lui. Supposez un esclave mort; son maître aura beau lui ordonner de voler, de mentir, de tuer. Il aura le droit de répondre : ma langue, ma main, mes pieds ne m'obéissent plus. Comment donc serait-il tiré en compte pour son refus de service ? Telle est la position du fidèle après que le crucifiement de sa volonté propre a réduit à l'impuissance son *corps de péché*. Il ne peut plus servir le péché pour faire le mal, pas plus que l'esclave privé de son corps par la mort ne peut continuer à exécuter les ordres que lui donnait autrefois son méchant maître. Le verbe δικαιωθῆναι, *être justifié*, signifie dans cette relation : *n'être point répréhensible en cas de désobéissance ; être légitimement autorisé à ne plus obéir* » (Comment. sur les Rom. II, 39). Paul emploie fréquemment le passif de *justifier* dans le sens de *être reconnu comme juste, être considéré comme juste, être déclaré juste*. Nous voulons bien que le sens de ce verbe puisse présenter certaines nuances; mais que l'une des nuances, la nuance extrême, s'éloigne du sens primitif jusqu'à signifier « *être légitimement autorisé à ne plus obéir*, » cela nous semble cependant dépasser la capacité élastique de ce mot. *Être justifié* et *ne plus pécher* sont deux idées foncièrement différentes.

La troisième interprétation est celle qui, partant de la thèse que Paul entend par la chair la substance matérielle de l'homme et que cette substance est le siège du péché, prête à l'Apôtre le raisonnement suivant : « Celui qui est mort est affranchi du péché, parce qu'il est délivré de son corps, le siège du péché. » « La mort de Christ, dit M. Pfleiderer, est l'anéantissement de la chair, principe réel du péché » (*Paulinismus*, p. 23). « *Durch die blutige Tödtung des aus Fleisch bestehenden Leibes Jesu wurde die in dem Fleisch ihren Sitz habende Sünde mitgetödtet* » (*l. c.* p. 117). Et voici comment s'exprime M. Sabatier : « La puissance du mal s'est emparée de la chair, jusqu'à s'incarner en elle. Le péché ne saurait donc être absolument vaincu que par la destruction même de la chair... Dans la mort de Christ, le péché est condamné, la chair est crucifiée et détruite, et la rédemption se trouve objectivement accomplie » (*L'Apôtre Paul*, p. 280. 281). Nous avons combattu cette notion de la chair comme antipaulinienne; nous ne saurions donc accepter l'interprétation qui se fonde sur elle. Du reste, M. Pfleiderer reconnaît lui-même l'insuffisance de cette interprétation. « De fait, dit-il, cette notion de la σάρξ ne résout la difficulté qu'en apparence, car il reste toujours à expliquer comment Paul identifie la mort physique du Christ avec la mort spirituelle du vieil homme chez le chrétien » (*l. c.* p. 118). Nous objecterons, en outre, que si Paul avait voulu dire que la mort, en détruisant le corps, dégage l'âme et la délivre du péché qui réside dans la matière, il n'aurait pas eu besoin de faire intervenir la mort du Christ pour cette libération. Chaque individu eût été libéré par l'anéan-

tissement de sa propre « chair » dans la mort. Le supplice du Christ devenait inutile.

M. Meyer, dans son Commentaire sur l'Épître aux Romains (p. 277), cherche à combiner les divers sens. « La thèse de Paul, dit-il, est un axiome populaire auquel l'Apôtre en appelle comme à un point concédé. Et il y a, en effet, une vérité relative dans cet axiome. La mort délivre du péché, d'abord parce qu'elle dépouille l'homme de la chair pécheresse; ensuite parce qu'elle le soustrait au règne de la loi, enfin parce qu'elle délie tous les rapports qui dans la vie donnent lieu au péché. » Cet essai de conciliation des divers points de vue ne nous semble pas plus heureux que les interprétations précédentes. Tous ces exégètes commettent l'erreur de supposer que Paul veut parler d'un *état de sainteté* succédant à la vie de péché, alors que l'Apôtre vise l'*état de justice dans lequel est placé l'homme qui a subi le châtiment de sa faute*. Cet homme est quitte vis-à-vis de la justice; il est « *justifié*, » — δεδικαίωται.

Les auteurs allemands comparent volontiers ce δεδικαίωται avec un terme juridique de leur langue du moyen âge. On disait d'un condamné qui a subi la peine capitale : *er ist justificirt*. Nous ne croyons pas qu'on puisse traduire ces mots par « il est justifié; » ils signifient plutôt : *il a été justicié*, c'est-à-dire il a été puni conformément à une sentence de la justice. D'autres théologiens pensent que Paul a voulu rappeler une thèse de la jurisprudence juive : « la mort expie le péché » (Eisenmenger, *Entdecktes Judenth.* II, p. 283). Mais ce n'est pas simplement de l'*expiation*, c'est de la *justification* qu'il est question dans ce passage. L'expiation

tion est, il est vrai, la prémisse de la justification. Paul formule clairement cette prémisse, quand il dit quelques lignes plus loin : « La mort est le salaire du péché » (Rom. 6, 23). Seulement l'Apôtre n'a pas eu besoin de chercher cette idée dans un code pénal particulier. Elle se trouve inscrite à chaque page de la *Thora*.

Le raisonnement de Paul est donc celui-ci : La mort est le châtiment du péché, — or, celui qui a subi le châtiment de sa faute est quitte envers la justice, — Christ a été condamné à mort et exécuté pour nos péchés, — donc il s'est trouvé en règle avec la justice, — donc il n'a pu rester dans la mort, — il a dû être rendu à la vie, — c'est pourquoi Dieu l'a ressuscité.

Voilà la *résurrection de Christ* nettement, logiquement motivée.

Aucune autre explication de la résurrection n'est fondée dans le système paulinien. Dans la théorie de la rançon payée au diable, le rappel du Christ à la vie est un acte de mauvaise foi de la part de Dieu. Dans les autres systèmes, la résurrection n'a aucune raison d'être interne. Elle est, dans la doctrine d'Anselme, un message divin, annonçant au monde que Dieu se déclare satisfait et qu'il se réconcilie avec l'humanité. Mais au point de vue du système, le Fils, après sa mort, pouvait rester auprès du Père sans passer par la résurrection. Les Réformateurs se voient obligés à considérer la résurrection du Christ comme un acte arbitraire de Dieu. D'après leur conception, le pécheur mérite des tourments éternels dans l'enfer. Le Christ, en se substituant au pécheur, aurait donc dû souffrir les peines

de l'enfer d'éternité en éternité, sans espoir de retour. Néanmoins Dieu l'a ressuscité le troisième jour. C'est de la bonté, c'est de l'amour paternel ; mais ce n'est pas de la justice. Il n'y a pas équivalence de peine.

Je sais bien qu'on se tire d'embarras en affirmant que Jésus-Christ a *virtuellement* souffert les peines éternelles ; que la valeur du sang du Fils de Dieu, du Juste et du Saint, est *inappréciable* ; qu'une seule goutte de ce sang expiatoire équivaut à une *éternité de souffrances*. Mais quelle que soit la valeur de cet argument, ce qui est certain, c'est qu'on n'en trouve pas la moindre trace dans la théologie de saint Paul. Et quelques critiques modernes, qui prêtent à l'Apôtre la doctrine des peines éternelles, font à celui-ci le reproche bien immérité de manquer de conséquence. Paul enseigne, comme nous l'avons vu, que la mort physique est le châtiment du péché. Jésus-Christ a souffert cette mort. Il y a donc équivalence. Et la résurrection devait nécessairement suivre l'expiation de la peine. Elle est dans la conséquence du système.

Néanmoins, si nous soumettons la doctrine paulinienne de l'*expiation par la mort* et de la *justification par la résurrection* à une critique approfondie, nous finissons par y découvrir un point défectueux. Sans s'en douter, Paul a confondu deux faits distincts : la *mort* et la *peine de mort*. Il identifie absolument les deux idées, d'un bout à l'autre de ses Epîtres. Cette confusion, qu'aucun exégète n'a relevée, est, à notre avis, le défaut de la cuirasse dans le système si fortement conçu du grand dogmaticien de l'Eglise primitive.

La mort, dit Paul, est le châtiment du péché; or, Christ a souffert la mort, donc il a souffert le châtiment du péché. Le syllogisme est d'une simplicité, d'une netteté et d'une précision remarquables; il semble être à l'abri de toute attaque. Aussi n'est-il pas étonnant que Paul l'ait cru invulnérable, et que des théologiens distingués le présentent encore aujourd'hui comme absolument concluant. Cependant, quand nous y regardons de près, nous voyons que, dans les prémisses, l'Apôtre emploie le terme de *mort* dans deux sens différents. Dans la majeure, la *mort* est l'*anéantissement complet et définitif*; dans la mineure, la *mort* signifie la *peine de mort*, le *décès*.

On voit quelle conclusion l'on pourrait tirer des prémisses de Paul, en prenant chaque fois le terme de *mort* dans le même sens. Si la mort est l'*anéantissement* absolu et définitif de la vie, c'est que Christ n'a pas souffert le châtiment du péché dans toute son étendue; autrement il aurait dû rester dans la mort. Il n'y a donc eu, par suite de la résurrection, ni substitution ni expiation complètes. Si, au contraire, on entend, dans les deux prémisses, la mort dans le sens de *peine de mort*, c'est que chaque supplicié devrait revenir à la vie après avoir subi l'exécution capitale; cette conséquence s'étend même à tous les hommes, si l'on assimile, dans le sens de l'Ecriture (et peut-être en particulier dans le sens de Rom. 6, 7), le *décès* à la peine de mort. Dans l'un et l'autre cas, la théologie de Paul se trouverait en défaut.

Nous pourrions, il est vrai, prendre dogmatiquement la défense du système paulinien, et montrer que

dans le cas donné, — eu égard à la différence entre le pécheur coupable et son substitut innocent, entre les fils d'Adam et le Fils de Dieu, — la mort de Christ est l'*équivalent* effectif de la sanction suprême de la loi. Seulement nous ferions ainsi de l'apologie, et non de l'histoire. L'apologie serait bonne, croyons-nous, car, dans la pensée de Paul, le Christ est tellement supérieur aux hommes, que son sacrifice doit largement contrebalancer tous les châtimens mérités par l'humanité. Nous resterions donc dans le courant des conceptions pauliniennes. Mais de fait, Paul n'a jamais exprimé cette idée. Il se tient absolument sur le terrain juridique, et il enseigne, non pas l'équivalence morale, mais la consimilitude formelle de la mort méritée par l'homme, et de la mort soufferte par le Christ. Nous devons donc maintenir que, sur ce point, il y a, dans les conceptions de l'Apôtre, une confusion de deux idées, connexes, il est vrai, mais parfaitement distinctes.

Le principe sur lequel se fonde l'argumentation de Paul n'en est pas moins juridiquement incontestable. Quand un voleur a fini le temps de sa prison, il a *droit* à la libération; sa libération n'est pas un acte gracieux, mais un acte de *justice*; il se trouve, vis-à-vis de la justice, dans l'état où il se trouvait avant d'avoir volé. C'est là ce que Paul appelle *être justifié*. Ce principe, il l'applique à Jésus-Christ. Seulement pour comprendre son raisonnement et les conclusions très étendues qu'il en tire, il faut entrer dans sa manière de voir et accepter sa confusion entre la mort et la peine de mort; il faut sup-

poser l'identité des deux termes, tout en appliquant au terme de *mort*, selon le contexte, tantôt l'un, tantôt l'autre sens. A ce point de vue seulement, on comprend la doctrine paulinienne de la justification par la foi et de la vie nouvelle en Christ.

Jésus-Christ, après avoir subi le châtimement des péchés, a droit à la résurrection. Aussi Dieu, « qui est juste et qui justifie » (δικαιος καὶ δικαιῶν, Rom. 4, 26), le délivre-t-il des liens de la mort. La résurrection du Christ est un acte de la puissance du Père. Paul est trop bon logicien pour attribuer, comme le font certains théologiens, la résurrection à la puissance propre du Fils ; car les forces du Fils avaient été brisées, anéanties par la mort. « Il a été crucifié dans la faiblesse, dit l'Apôtre, mais il vit par la puissance de Dieu, » — ζῆ ἐκ δυνάμεως θεοῦ (2 Cor. 13, 4). « Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, » — διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς (Rom. 6, 4). « Dieu a ressuscité le Seigneur, » — ὁ θεὸς τὸν κύριον ἤγειρεν (1 Cor. 6, 14 ; comp. Gal. 1, 1 ; 2 Cor. 4, 14 ; Rom. 6, 9 ; 8, 11. 34 ; 10, 9).

Il est hors de doute que par la résurrection Paul entend la résurrection *corporelle*. « Christ, dit-il, est ressuscité le *troisième jour* » (1 Cor. 15, 4). Cette mention du troisième jour n'aurait pas de sens si Paul n'avait accepté la croyance de la communauté de Jérusalem que le troisième jour, Jésus est sorti vivant du tombeau. L'Apôtre dit explicitement qu'il « a reçu » ces détails par d'autres : ὁ καὶ παρέλαβον (1 Cor. 15, 3). Cette notion de la résurrection concordait d'ailleurs absolument avec son *monisme* psychologique. Nous en trouvons des traces dans toutes les Epîtres. Une des preuves les plus frap-

pantes de ce fait est le rapport que l'Apôtre établit entre la résurrection et les membres de notre corps. « Le corps, dit-il, n'est pas pour l'impudicité; il est pour le Seigneur, et le Seigneur pour le corps. Et Dieu, qui a ressuscité le Seigneur, nous ressuscitera aussi par sa puissance. Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres de Christ; prendrai-je donc les membres de Christ pour en faire les membres d'une prostituée? » (1 Cor. 6, 13-15.)

Cependant le corps du Ressuscité n'est plus l'ancien corps matériel; c'est un corps transfiguré, éthéré; c'est le « *corps spirituel*, » tel que l'Apôtre le décrit dans le quinzième chapitre de la première Epître aux Corinthiens, qui traite spécialement de la résurrection du Christ et des croyants. De là l'expression : « l'esprit du Christ, » — τὸ πνεῦμα Χριστοῦ, — expression qui, appliquée au Christ ressuscité, ne signifie jamais, comme le pensent la plupart des exégètes, l'*esprit* de Christ en opposition avec son *corps*, mais le Christ tout entier en tant qu'être *ressuscité*, c'est-à-dire *spirituel*. « L'*esprit de Christ* » est synonyme de « le *Christ ressuscité*. » Il importe de bien se rendre compte de cette terminologie, afin de ne pas introduire dans la christologie paulinienne un dualisme étranger aux conceptions de l'Apôtre, comme c'est surtout le cas pour la christologie de Calvin, dont le Christ se scinde en deux, laissant son corps au ciel et demeurant par son esprit dans le cœur des croyants. Quand Paul dit : « Le Christ vit en moi » (Gal. 2, 20), c'est du Christ ressuscité — *spirituel* — tout entier qu'il entend parler.

Nous ne savons si Paul a eu connaissance de l'ascen-

sion du Christ. Il n'y fait aucune allusion ; et il serait difficile d'assigner à l'ascension une place dans le système de l'Apôtre. Nous n'avons pas à nous en occuper ici. En tout cas, c'est la résurrection qui marque le moment de la libération, de la *justification* du Rédempteur, en même temps que son retour dans les sphères célestes, dans le monde de l'*esprit*, « à la droite de Dieu » (Rom. 8, 34 ; Eph. 1, 20).

La résurrection de Christ est en même temps un *témoignage* éclatant de Dieu, une révélation, une prédication pour le monde. Paul ne pouvait négliger ce point de vue. Il avait été converti par ce témoignage. Il devait s'en servir lui-même pour en convertir d'autres. C'était son grand argument apologétique, l'argument par excellence. « Jésus-Christ, dit-il, a été manifesté comme Fils de Dieu par sa résurrection d'entre les morts » (Rom. 1, 4). Il s'appelle lui-même un *témoin* de la résurrection. « Nous avons témoigné, dit-il, que Dieu a ressuscité le Christ, » — ἐμαρτυρήσαμεν ὅτι ἤγειρεν τὸν Χριστόν (1 Cor. 15, 15). Tout le raisonnement du quinzième chapitre de la première Epître aux Corinthiens pivote sur ce témoignage : Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν (v. 20). Il est donc incontestable que Paul a attaché le plus grand prix à ce témoignage divin. Seulement on se méprend sur la pensée de l'Apôtre, si l'on croit que, dans son système, la résurrection est motivée par la nécessité de ce témoignage. Ce serait là une cause tout extérieure. Paul cherche la cause immédiate, la cause interne, la cause juridique. Et il la trouve dans la *justification*.

La résurrection est à la fois la *conséquence* et la *preuve* de l'expiation. « Si Christ n'est pas ressuscité, vous êtes

encore dans vos péchés (ἐτι ἐστέ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν), votre foi est vaine, et ceux qui sont morts en Christ sont perdus » — ἀπώλοντο (1 Cor. 15, 17. 18); — c'est-à-dire vos péchés n'ont pas été expiés par la mort de Jésus. La *certitude* de la rédemption est donc, non dans la *mort*, mais dans la *résurrection* du Christ. Et nous ne saurions approuver les théologiens qui placent la *certitude* de notre réconciliation avec Dieu dans le fait du supplice sanglant de Jésus-Christ (1); pas plus que nous ne nous rangeons à l'avis de ceux qui croient que l'idée de la résurrection est, au fond, une superfétation dans la théologie de saint Paul, et que l'Apôtre aurait parfaitement pu se passer de cette preuve apologétique de la rédemption (2). Ces théologiens ne comprennent pas le sens de la résurrection dans le système paulinien. Pour Paul, la résurrection est absolument inséparable de la justification, car le rétablissement dans l'état primitif de justice, la *justification*, se fait précisément par le retour à la vie, par la *résurrection*.

Mais on se tromperait si l'on croyait que Paul a attribué à la *foi en la résurrection* de Christ une vertu justificante. Nous verrons qu'il n'a même pas attribué cette vertu à la foi en la personne du Christ. La foi en la résurrection est pour Paul un *moyen* pour arriver à la foi en la personne du Christ; et la foi en la personne du Christ est un *moyen* pour participer personnellement à la *justification* du Christ. Nous devons nous expliquer

(1) « Jesu Christi blutiges Ende gibt uns die Gewissheit, dass der Gerechtigkeit Gottes genuggethan ist » (C. Hackenschmidt, *Die Kirche im Glauben des evangelischen Christen*, Erl. 1881, p. 51).

(2) Pfleiderer, *Paulinismus*, p. 120.

sur ce point. La doctrine paulinienne de la justification de l'individu achèvera de faire ressortir la justesse de notre conception de la Rédemption.

Nous avons vu que l'œuvre de la rédemption s'accomplit entre Dieu et le représentant de l'humanité, Jésus-Christ. Cette œuvre est achevée : le Christ a souffert le châtiment du péché, il a satisfait à la justice, il est ressuscité. Dieu est réconcilié avec le monde. La logique formelle exigerait que, par ce fait même, toute l'humanité fût effectivement sauvée. Mais ici intervient un facteur qui brise la logique formelle : la *liberté* de l'homme.

Dieu respecte la liberté de l'homme. Il n'impose pas le salut, pas plus qu'il n'a imposé le péché. Mais les sentiments de Dieu vis-à-vis du pécheur ont changé. La bienveillance remplace l'inimitié. L'homme peut échapper à la condamnation méritée, parce que le Messie a souffert la mort à sa place et que cette expiation a été agréée de Dieu. Mais comment, à quelles conditions, par quel moyen le pécheur peut-il bénéficier de cette œuvre rédemptrice ? Saint Paul répond : par *la foi en Christ* (Gal. 2, 16 ; 3, 26 ; Rom. 4, 17 ; 3, 25-30 ; 4, 3-5 ; 5, 1 *et al.*).

Nous n'avons pas à élucider ici la notion paulinienne de la foi. Pour la question qui nous occupe, il nous suffit de savoir, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, que, par la foi en Christ, Paul entend l'union spirituelle la plus intime, l'identification mystique de l'individu avec Christ⁽¹⁾. Christ et le croyant sont conçus

(1) M. Maurice Vernes va jusqu'à soutenir que, selon Paul, la foi produit une identification *substantielle*, une consubstantiation du

comme ne formant qu'une seule personne. Il y a même effet rétroactif. La vie du croyant se confond avec celle du Christ, au point de s'assimiler l'expiation, la résurrection, la justification, la vie nouvelle du Rédempteur, et de s'approprier ainsi la rédemption elle-même. C'est ce que Paul appelle être « *en Christ*, » — ἐν Χριστῷ. Cette conception, si hardie et si originale, jette une vive lumière sur la notion paulinienne de la rédemption.

Par la foi, le chrétien est *crucifié* avec Christ. « Nous savons, dit Paul, que notre vieil homme a été crucifié avec lui, — συνεσταυρώθη (Rom. 6, 6). « J'ai été crucifié avec Christ; et ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi » (Gal. 2, 19. 20). « Ceux qui sont à Jésus-Christ ont crucifié leur chair » (Gal. 5, 24).

La crucifixion est suivie de la *mort*. « Nous sommes morts avec Christ, » — ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ (Rom. 6, 8). « Nous nous sommes implantés dans sa mort, » — σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ (v. 5). « Nous

croyant avec le Christ, voire une transsubstantiation : « *substantiæ transmutatio*. » « *Ut ex medii ævi doctrina in eucharistia substantia panis et vini mutatur in substantiam corporis et sanguinis Christi, ita substantia nostra, ex actu fiduciæ, in substantiam Christi mutatur* » (*De natura fidei apud Paulum apostolum*, Argent. 1871, p. 9. 11). Nous croyons qu'il y a de l'exagération dans cette manière de voir; mais nous ne serions pas éloigné d'admettre que, dans la pensée de Paul, l'identification avec le Christ par la foi exerçait aussi une action sur la nature corporelle du croyant. En tout cas, l'identification au point de vue de la conception *dogmatique* est absolue. M. Vernes en tire la conclusion très juste : « *Ex quo facti sumus Christus ex fidei actu, justitia Dei in Christo sumus* » (p. 12); seulement il n'a pas remarqué que cette justification se fait, non sur la base de la sainteté et de la justice du Christ, mais sur la base de sa justification par la résurrection.

sommes plongés par le baptême⁽¹⁾ dans sa mort, » — εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν (v. 3). « C'est pour le péché que Christ est mort; ainsi, vous aussi, considérez-vous comme morts au péché, » — λογίζεσθε ἑαυτοὺς νεκροὺς τῇ ἁμαρτίᾳ (v. 10. 11. comp. v. 2). « Vous êtes morts, et votre vie est cachée avec Christ en Dieu » (Col. 3, 3). « Si nous sommes morts avec lui, nous vivrons aussi avec lui » (2 Tim. 2, 11). « Vous avez été mis à mort par le corps de Christ » (Rom. 7, 4).

Après la mort, l'ensevelissement. « Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême, » — συνετάφημεν αὐτῷ (Rom. 6, 4). « C'est en lui que vous avez été circoncis, non d'une circoncision faite de main d'homme, mais de la circoncision de Christ, qui consiste dans le retranchement de notre corps charnel : ayant été ensevelis avec lui par le baptême » (Col. 2, 11. 12).

Le chrétien participe à la *résurrection* du Christ. « Vous êtes ressuscités en lui et avec lui, » — ἐν ᾧ καὶ συνεγέρθητε (Col. 2, 12; 3, 1). « Dieu vous a ressuscités avec lui, » — συνήγειρεν (Eph. 2, 6).

La résurrection implique la *justification*. « Étant donc justifiés par la foi, — δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως, — nous avons la paix avec Dieu » (Rom. 5, 1). « Nous avons cru en Jésus-Christ, afin d'être justifiés par la foi en Christ, » — ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ (Gal. 2, 16). « Je regarde toutes choses comme de la boue, afin de gagner Christ, et d'être trouvé en lui (ἐν αὐτῷ), non avec ma justice, celle qui vient de la loi, mais celle qui s'obtient par la foi en Christ, la justice reconnue par Dieu et imputée à

(1) Le baptême est l'acte de foi par excellence.

la foi (δικαιοσύνην τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει), afin de connaître Christ et la portée de sa résurrection » (Phil. 3, 8-10). C'est là le sens précis de la doctrine paulinienne de la *justification par la foi*. Nous ne connaissons aucun théologien qui l'ait parfaitement comprise (1).

Par la résurrection Jésus-Christ est entré dans une *vie nouvelle*, sainte, juste, pure, céleste, dans la vie de l'esprit. Le croyant de même. « Dieu nous a ressuscités et nous a fait asseoir avec Christ (*en Christ*) dans les cieux, » — συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ (Eph. 2, 6). « Vous êtes tous fils de Dieu (υἱοὶ θεοῦ) par la foi en Jésus-Christ » (Gal. 3, 26). « Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature, » — καινὴ κτίσις (2 Cor. 5, 17) « En lui habite le plérôme de la divinité, et vous avez toute plénitude en lui, » — ἔστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι (Col. 2, 10). « Il n'y a donc aucune condamnation (οὐδὲν κατὰκριμα) pour ceux qui sont en Jésus-Christ » (Rom. 8, 1). Virtuellement, le croyant ne vit plus « dans la chair, » — ἐν σαρκί — c'est-à-dire dans cette vie terrestre, car il est mort et ressuscité en Christ. Il vit « dans l'esprit, » — ἐν πνεύματι, — c'est-à-dire dans le monde d'outre-tombe, dans la sphère céleste, divine, dans

(1) Voir, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de M. Lichtenberger, l'article de M. Matter sur la *Justification*. Cet article est un excellent résumé de l'histoire du dogme de la justification par la foi. M. Matter, après avoir passé en revue toutes les conceptions jusqu'aux plus récentes, développe ses propres idées. Selon lui, « la justification consiste essentiellement dans la rémission des péchés. » Nous partageons cette manière de voir. Mais dans son exposé de la doctrine de saint Paul, M. Matter ne nous semble pas avoir mis suffisamment en relief le caractère spécial, l'originalité théologique de la conception paulinienne.

laquelle est entré Jésus-Christ par la résurrection. Paul dit explicitement : « Vous n'êtes plus dans la chair, mais dans l'esprit, » — ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστέ ἐν σαρκί, ἀλλ' ἐν πνεύματι (Rom. 8, 9). C'est pourquoi l'Apôtre déclare ne plus connaître personne « selon la chair, » — κατὰ σάρκα, — pas même le Christ (2 Cor. 5, 16).

C'est là le sens primitif des termes de *chair* et d'*esprit* dans les exhortations de Paul. Nous avons vu que ces termes ont pris peu à peu, par l'usage, un sens figuré. On peut facilement se rendre compte de la transition dans les écrits mêmes de Paul. « Si nous vivons *dans l'esprit* (dans le monde d'outre-tombe), marchons aussi *selon l'esprit* » (selon la sainteté du monde d'outre-tombe), — εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχοῦμεν (Gal. 5, 25). « La justice de la loi (c'est-à-dire l'expiation du péché par la mort, v. 3) est accomplie en nous, qui marchons, non selon la chair, — μὴ κατὰ σάρκα, — mais selon l'esprit, — κατὰ πνεῦμα. Ceux qui sont selon la chair tendent à ce qui est de la chair ; ceux, au contraire, qui sont selon l'esprit, tendent à ce qui est de l'esprit. Or la tendance de la chair aboutit à la mort, mais la tendance de l'esprit aboutit à la vie et à la paix » (Rom. 8, 4-6). Le sens figuré, moral, est en voie de formation, sur la base de la notion dogmatique. Cependant, comme nous l'avons déjà constaté, ces termes ne deviennent jamais, dans le langage de Paul, une simple métaphore. Ils conservent toujours un élément du sens primitif ; ils se rapportent toujours plus ou moins directement à l'identification mystique, par la foi, avec le Christ ressuscité. A plus forte raison, ils n'ont jamais le sens qu'ont les termes de *matière* et d'*esprit* dans la

philosophie platonicienne. Celui qui ne saisit pas la signification toute spéciale de ces termes dans le langage de saint Paul, se trouve dans l'impossibilité de comprendre la doctrine paulinienne de la rédemption, et, en général, l'ampleur, la profondeur et l'unité du système théologique de l'Apôtre.

La clef du système est, d'une part, la notion de la *justification du Christ par la mort et la résurrection*, et d'autre part, la notion de l'*identification de l'individu avec la personne du Christ par la foi*.

A ce point de vue, on comprend facilement la double lutte de saint Paul contre la loi : la lutte contre la doctrine de la *vertu justifiante de la loi*, et la lutte contre le maintien des *prescriptions mosaïques* sous l'économie nouvelle.

La *foi* seule peut nous unir avec Christ, et nous faire bénéficier ainsi de la justification. La *loi* en est manifestement incapable. « Que nul ne peut être justifié par la loi, cela saute aux yeux, » — *δηλον* (Gal. 3, 11). « Nous croyons donc que l'homme est justifié par la foi, *abstraction faite des œuvres de la loi*, » — *χωρίς ἔργων νόμου* (Rom. 3, 28). Quant à ceux qui veulent arriver à la justice devant Dieu par les œuvres de la loi, comme ils sont incapables d'observer toutes les ordonnances divines, ils tombent sous le coup de la sanction pénale, « ils sont sous la malédiction ; car il est écrit : Maudit soit quiconque n'observe pas tout ce qui est écrit dans le Livre de la Loi, et ne le met pas en pratique » (Gal. 3, 10 ; Deut. 27, 26). Du reste, l'Écriture est parfaitement d'accord avec cet enseignement, puisqu'elle dit que « le

juste vivra par la foi » (Gal. 3, 11; Habac. 2, 4), et que « la foi d'Abraham lui a été imputée à justice » (Gal. 3, 6-9; Rom. 4, 3-18; Gen. 15, 6).

Nous ne saurions nous ranger à l'avis de M. Pfleiderer qui croit que c'est par la méditation de ces passages que Paul est arrivé à sa notion de la justification par la foi. L'idée de la justification repose sur un principe juridique auquel ces passages n'ont rien à voir. La doctrine du salut par la foi est le fondement de l'enseignement de Jésus-Christ et de ses disciples (1), enseignement que Paul a connu et combattu avant sa conversion. Ce qui est personnel à Paul, c'est la notion mystique de l'identification de l'homme avec Jésus-Christ par la foi, et l'appropriation par ce moyen de la justification du Christ. Cette conception spécialement paulinienne est née des méditations de l'Apôtre sur le mystère de la croix. Et la preuve scripturaire n'intervient que comme argument apologétique.

Maintenant nous nous expliquons aussi pourquoi l'Apôtre parle si rarement du *pardon* des péchés, et presque exclusivement de la *justification*; et nous comprenons ce qu'il entend par la « justice selon Dieu, »

— δικαιοσύνη θεοῦ.

Jésus-Christ n'a pas été *pardonné* : il a expié les péchés, et il a été *justifié*. Le croyant, qui s'identifie avec Christ, est de même considéré comme ayant expié ses péchés par la mort, et comme ayant satisfait ainsi à

(1) Nous avons consacré une étude spéciale à la notion du salut par la foi, dans nos *Réflexions sur l'Evangile du salut* (Paris, 1879). Voir en particulier les pages 49-44.

la justice divine ; il n'est pas *pardonné*, mais *justifié*. La *justice* de Christ lui est imputée, — non la justice de la *vie terrestre* de Jésus, ni même la justice du *Fils de Dieu préexistant*, mais la justice nouvelle dans laquelle le Christ est *ressuscité* après avoir expié les péchés du monde sur la croix. Et comme cette *justice de Christ* s'obtient par l'identification avec le Christ au moyen de la foi, Paul dit que « la foi nous est imputée à justice, » — λογίζεται ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην (Rom. 4, 5).

C'est là la « *justice selon Dieu*, » — ἡ δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ, — la justice telle que Dieu l'entend dans le conseil éternel du salut, et telle qu'il l'a révélée par la loi et les prophètes, — δικαιοσύνη μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, — une justice autre que celle qui naît de l'observation des commandements de Dieu, une justice indépendante de la loi, à l'exclusion de la loi, « en dehors de la loi, » — χωρὶς νόμου, — une justice qui s'obtient par la foi en Jésus-Christ, — διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας (Rom. 3, 21, 22).

Paul s'applique à relever la différence entre cette « *justice selon Dieu* » et la « *propre justice*, » c'est-à-dire celle que l'homme peut s'efforcer d'acquérir par l'observation des prescriptions légales. Parlant des Juifs, il dit : « Je leur rends ce témoignage qu'ils ont du zèle pour Dieu, mais sans intelligence. Ne connaissant pas la *justice selon Dieu*, ils cherchent à établir leur *propre justice*, — τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην, — et ils ne sont pas soumis à la justice de Dieu : car Christ est la fin de la loi, pour la justice de tous ceux qui croient ; » — εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι (Rom. 10, 3. 4). « Je m'efforce de gagner Christ, afin d'être trouvé en lui, non avec *ma justice* (μὴ

ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην), à savoir celle qui vient de la loi (τὴν ἐκ νόμου), mais avec celle qui s'obtient par la foi en Christ, *la justice que Dieu impute à la foi*, » — τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει (Phil. 3, 9). Luther a très bien rendu cette notion de la δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ par « *die Gerechtigkeit die vor Gott gilt*, » — la justice valable devant Dieu. C'est la justice du Christ ressuscité, agréée de Dieu et imputée gracieusement à celui qui par la foi s'identifie avec la personne du Christ.

C'est pour cette raison aussi que Paul accentue le caractère *gratuit* de la justification du croyant. « Nous sommes *gratuitement* justifiés, *par sa grâce*, » — δικαιούμενοι δωρεάν, τῇ αὐτοῦ χάριτι (Rom. 3, 24). « Si c'est par grâce, ce n'est pas par les œuvres; autrement la grâce n'est plus une grâce » (Rom. 11, 6; comp. Gal. 5, 4; Rom. 4, 4. 16; 5, 15. 20. 21; 9, 12; Eph. 1, 6. 7; 2, 5-7; 2 Tim. 1, 9; Tit. 3, 7).

Au fond, cette justification gratuite n'est autre chose que le *pardon*, car elle consiste dans la « non-imputation des péchés » (2 Cor. 5, 19). Paul lui-même assimile les deux termes quand il dit : « David exprime le bonheur de l'homme à qui Dieu *impute la justice* indépendamment des œuvres : Heureux ceux dont les *iniquités sont pardonnées*, et dont les *péchés sont couverts* ! Heureux l'homme à qui le Seigneur *n'impute pas son péché* ! » (Rom. 4, 6-8; Ps. 31 (32), 1. 2). Aussi le terme de pardon — ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων, χαρίζεσθαι — se rencontre-t-il, quoique très rarement, sous la plume de l'Apôtre (Eph. 1, 7; 4, 32; Col. 1, 14; 2, 13; 3, 13).

Mais l'idée même du *pardon gratuit* n'est pas paulinienne. Dieu ne pardonne pas gratuitement : *il fait ex-*

per les péchés au représentant de l'humanité. Ce n'est que sur la base de cette expiation, suivie de la *justification*, que Dieu, dans sa miséricorde, veut bien imputer gracieusement la justification à ceux qui par la foi s'identifient mystiquement avec le Rédempteur. La justification n'est pas un *pardon*, c'est une *justice* nouvelle, une justice *sui generis* : la δικαιοσύνη θεοῦ.

Dans ce même ordre d'idées, la doctrine de la *sanctification par la foi* est parfaitement motivée. Seulement pour Paul, la sanctification est l'*imputation gracieuse* de la sainteté du Christ ressuscité, et non quelque « justice propre, » sous une autre forme, comme l'entend le méthodisme. La foi en elle-même n'a pas plus une vertu *sanctifiante* qu'elle n'a une vertu *justifiante* ; elle n'est qu'un *moyen d'identification avec le Christ*. Grâce à cette union, Dieu, comme le dit fort bien un cantique allemand, nous regarde comme si nous étions Jésus lui-même : « *Bin ich mit Jesu angethan, sieht Gott mich selbst als Jesum an.* » En Christ, les croyants sont des « saints, » — ἅγιοι (Rom. 1, 7 ; 1 Cor. 1, 2 ; Col. 3, 12, et *al.*).

Ils ne sont encore des saints que *virtuellement* ; ils doivent de plus en plus le devenir effectivement. Et ils le peuvent, car le Christ, avec lequel ils sont mystiquement unis, *leur communique les forces morales de la sanctification*. « C'est de lui que tout le corps *tire son accroissement* et s'édifie lui-même dans la charité ; » c'est en lui que « nous parvenons à la parfaite stature de Christ » Eph. 4, 13-16 ; 2, 21 ; Col. 2, 19). Toutefois les saints « en Christ » n'arriveront à la sainteté personnelle *absolue* que lorsque tous les liens organiques avec l'ancienne humanité, dans laquelle réside le péché, auront

été rompus par la mort (Rom. 7, 24 : τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου). D'ici là, continuera la lutte dont saint Paul fait une description si dramatique dans le septième chapitre de l'Épître aux Romains.

La doctrine paulinienne de l'*abolition de la loi* se fonde de même sur la notion de la libération par la mort et la résurrection de Christ. « Christ est la fin de la loi, » — τέλος γὰρ νόμου Χριστός (Rom. 10, 4).

Tous les théologiens sont d'accord pour admettre que, selon Paul, Christ a aboli la loi. Mais les divergences commencent quand il s'agit d'expliquer *comment*, par quel moyen il l'a abolie. Nous ne mentionnerons que les trois principaux courants auxquels on peut ramener ces diverses explications.

Tels théologiens disent que le Christ a aboli la loi par le fait de son *obéissance absolue*, par l'accomplissement parfait de la loi. Cet accomplissement a satisfait à toutes les exigences de Dieu. L'humanité, représentée en Christ, a pu être déclarée majeure, et par ce fait même la loi mosaïque, dans ses prescriptions spéciales, avait terminé sa tâche. Cette explication nous semble porter un caractère trop moderne et avoir ses racines ailleurs que dans l'ensemble des conceptions pauliniennes. Paul dit, il est vrai, que Christ a été placé sous la loi et qu'il l'a parfaitement observée. Mais nous ne voyons pas qu'il dise que cette obéissance ait mis fin à la loi. Cela ne répond nullement à la notion de la loi de saint Paul. On n'abolit pas la loi en l'accomplissant. La dialectique de Paul était plus forte que cela. Il n'y a pas trace d'un pareil point de vue dans les Épîtres.

D'autres théologiens pensent que, selon Paul, Christ aurait mis fin à la loi, parce que la loi avait été donnée pour amener le péché à sa plus hideuse manifestation, et que c'est dans son assaut contre Jésus-Christ, dans l'odieux et horrible assassinat du Saint et du Juste, que le péché est arrivé à sa plus haute puissance, à son plus haut degré d'intensité, en même temps qu'il s'est épuisé, comme une guêpe s'épuise en laissant son aiguillon dans la piquûre qu'elle fait. L'idée est originale, et la comparaison est ingénieuse. Il est certain aussi que saint Paul présente l'intervention de la loi dans le monde comme un stimulant destiné à mettre le péché en évidence. Jusque-là l'observation est juste. Mais où saint Paul parle-t-il d'un épuisement du péché? Nous ne voyons pas un passage duquel on pourrait légitimement déduire une pareille idée. Cette idée se trouve absolument en dehors de la sphère des conceptions pauliniennes. Jamais Paul n'a parlé d'un épuisement du péché par suite d'un effort excessif; jamais l'idée d'un tel épuisement n'aurait pu dans le système de Paul motiver l'annulation de la loi. Il n'y a point de connexion entre ces deux ordres de faits.

L'opinion la plus généralement adoptée est que Jésus-Christ a aboli la loi en *expiant nos péchés* sur la croix. Cette expiation, ce sacrifice suprême, dont les sacrifices de la loi mosaïque n'avaient été que le type symbolique, a mis fin à l'ancienne économie, et, par le fait, toute la loi rituelle et ce qui s'y rapportait devait tomber. Cette explication entre certainement plus que les autres dans le rayon des idées pauliniennes. C'est surtout dans l'Épître aux Hébreux qu'on trouve des passages qui peuvent

être interprétés dans ce sens, et qui pourraient effectivement avoir eu pour but d'expliquer ainsi l'abandon, par les chrétiens, des lois sacrificielles du mosaïsme. L'abolition des autres lois particulières en découlait logiquement. Aussi nous comprenons que ceux qui croient que l'Épître aux Hébreux est de Paul, s'arrêtent là, convaincus d'avoir saisi la pensée de l'Apôtre, sans trop se préoccuper de savoir si la même idée se trouve aussi exprimée dans les autres Épîtres pauliniennes ; ils l'y transportent même au besoin, pour l'y retrouver après. Mais c'est précisément la constatation de l'absence de toute argumentation de ce genre dans les Épîtres qui portent le nom de Paul, qui nous fait faire un raisonnement inverse et confirme notre conviction que l'Épître aux Hébreux ne peut être de Paul, vu que Paul se meut dans un tout autre milieu de conceptions spéculatives.

A notre sens, c'est dans la *notion même de la loi* de l'Apôtre qu'il faut chercher la réponse. Il doit y avoir dans la pensée de Paul une relation interne entre la notion de la loi et la notion de l'abolition de la loi (1).

Ici nous rencontrons une parole qui nous frappe. Paul dit aux Galates : « *Je suis mort à la loi par la loi,* » — δια νόμου νόμῳ ἀπέθανον (ch. 2, 19). « Je suis mort à la loi, » cela veut dire que la loi est abolie pour moi. « Je n'existe plus pour la loi, » et « la loi n'existe plus pour moi, » c'est le même fait vu sous deux aspects différents. Paul dit donc que la loi est abolie pour lui, et cela « *par la loi.* » En d'autres termes, c'est la loi elle-

(1) Voir notre article sur *La notion et le rôle de la loi dans la théologie de saint Paul*, dans la *Revue chrétienne*, 1884, n° 10.

même qui, en vertu d'un de ses articles, a libéré Paul de la soumission à la loi : c'est la loi qui lui a donné la liberté.

Ce qu'il importerait maintenant de trouver, c'est l'*article de la loi* qui a prononcé cette libération. Nous nous adressons à Paul ; il nous répond assez vivement : « Ne savez-vous donc pas que *la loi ne lie l'homme qu'aussi longtemps qu'il est en vie ?* » (Rom. 7, 1.) Cet article, nous le connaissions. Il existe dans toutes les législations, sans y être inscrit. Eh bien, c'est sur cette donnée élémentaire que Paul fonde en première ligne son argumentation sur l'abolition de la loi. « Quand le mari d'une femme meurt, cette femme est libre ; elle peut se remarier sans commettre un adultère » (Rom. 7, 2. 3). La mort rompt tous les liens de la loi. Eh bien, « vous aussi, mes frères, vous êtes morts » (Rom. 7, 4. 6). Conclusion : Vous êtes déliés vis-à-vis de la loi ; la loi n'existe plus pour vous. Voilà le raisonnement fort simple, fort logique, fort *juridique* de Paul.

Maintenant, si nous lui demandons *comment il entend* ce « *vous êtes morts*, » il nous répond immédiatement : « par le corps de Christ » (Rom. 7, 4). Il venait de dire : « Nous sommes morts avec Christ » (Rom. 6, 8). Ici intervient l'élément mystique de l'identification avec Christ par la foi ; et nous nous trouvons en présence de toute l'argumentation de l'Apôtre.

La voici : Celui qui meurt est délié vis-à-vis de la loi ; Christ est mort, donc il est délié vis-à-vis de la loi ; — par la foi, nous nous unissons mystiquement avec Christ, et participons à toute son existence, — donc nous participons aussi à sa mort, — donc nous sommes

morts, — donc nous sommes déliés vis-à-vis de la loi (1).

Cette argumentation est foncièrement paulinienne, et nous avons la conviction qu'elle exprime bien réellement la pensée, la doctrine de l'Apôtre. Sur la base de cette conception, tout se tient, tout s'explique dans le système, et cette harmonie vient confirmer la justesse du point de vue.

Nous comprenons maintenant pourquoi Paul dit si fréquemment que les judéo-chrétiens le persécutent « *à cause de la croix de Christ* » (Gal. 5, 11; 6, 12. 13). Les judéo-chrétiens ne persécutaient nullement Paul parce qu'il prêchait la croix de Christ *pour la rémission des péchés*. Ils prêchaient eux-mêmes cette doctrine. Mais ils le persécutaient parce qu'il prêchait la croix de Christ *pour l'abolition de la loi*. C'est de cela qu'ils ne voulaient rien entendre. Ils ne comprennent pas la mort à la loi par la crucifixion. Toute la théorie de Paul leur répugne. Ils veulent bien que Paul prêche la mort de Christ pour les péchés du monde, le salut par la foi en le Crucifié. Sur ces points ils sont en pleine communauté d'idées et de foi avec lui. Mais ils demandent qu'il prêche et pratique aussi la « circoncision, » et c'est parce qu'il ne le veut pas que la guerre éclate entre eux. Et il ne le veut pas, parce que ce serait « annuler la croix de Christ » (1 Cor. 1, 17). « Si je prêchais la cir-

(1) M. Pfleiderer n'a pas compris le sens de la comparaison de Paul (*Paulin.* p. 90. 190). Il se permet même de s'en moquer, et de traiter Paul de maladroit. Cela nous prouve à quel point l'assimilation de la mort de Christ à un sacrifice rituel, comme l'entend M. Pfleiderer, déroute le jugement et empêche de voir toutes les conséquences que Paul tire de la mort du Messie.

concision, dit-il, on ne me persécuterait pas... Ils se font circoncire uniquement afin de ne pas être persécutés pour la croix de Christ » (Gal. 6, 12). Maintenant on comprend la relation si intime entre la circoncision et la croix. La croix est pour Paul, non seulement le *symbole de la rédemption*, mais aussi celui de la *libération de la loi*.

Nous comprenons aussi ce que signifie la loi nouvelle, la loi de l'esprit, la *loi de Christ*, sous laquelle les croyants sont placés. La comparaison de la veuve qui est libre de se remarier (Rom. 7, 1-4) nous l'apprend. L'Apôtre continue son développement : « Vous êtes morts à la loi mosaïque, *pour que vous apparteniez à un autre : à celui qui est ressuscité des morts* » (v. 4). Vous êtes libres (veufs) à l'égard de la loi, à laquelle vous étiez soumis jusqu'au jour de votre mort (ici Paul renverse les termes de sa comparaison et suppose que c'est la loi qui est le mari décédé), jusqu'au jour de *sa* mort ; maintenant vous pouvez vous donner à un autre (vous remarier) selon la Loi : et cet autre est Christ, qui est ressuscité pour vous.

Qu'on le remarque bien, au fond, Paul ne demande aux chrétiens que de changer de maître, d'abandonner la loi mosaïque pour se donner au Christ. Voilà ce que c'est que la « *loi de Christ* » (Gal. 6, 2).

Nous serons encore confirmés dans cette pensée en entrant plus avant dans la conséquence des vues mystiques de saint Paul. Par la foi, le chrétien est non seulement entré dans la communion de la mort, mais aussi dans celle de la résurrection de Christ. « Comme Christ est ressuscité des morts, ainsi nous devons aussi mar-

cher dans une nouvelle vie » (Rom. 6, 4). « Si donc vous êtes ressuscités avec Christ, cherchez les choses d'en haut » (Col. 3, 1). Identifiés mystiquement par la foi avec Christ, nous sommes ressuscités avec lui, nous sommes entrés avec lui dans une vie nouvelle, dans la vie de l'esprit, qui, elle aussi, a ses lois (des lois *propres à cette sphère*) — que le chrétien est tenu d'observer, sous peine de châtement. Paul l'exprime admirablement : « Je suis libre, dit-il, sans loi, » — sans loi écrite, sans commandement extérieur. Mais, ajoute-t-il, j'ai Dieu au-dessus de moi, « je ne suis pas libre de la loi de Dieu, je suis soumis à la loi de Christ : » ἐννομος Χριστοῦ (1 Cor. 9, 19-23). Ce ἐννομος Χριστοῦ (littéralement : « dans » la loi de Christ) révèle une merveilleuse richesse de vie, de sentiment, de pensées, — tout un monde spirituel. Ici Paul nous laisse voir dans toute la profondeur et l'ampleur de son génie religieux, dans le foyer brûlant de son amour pour Christ. Ici aussi nous voyons que pour Paul *l'abolition de la loi* se confond avec la *sanctification de l'âme* par la foi en Jésus-Christ, et que la *justice selon Dieu* trouve sa réalisation complète dans la *justice personnelle effective*.

On a beaucoup discuté la question de savoir si Paul a conçu la *justice de Dieu* comme étant en conflit avec la *miséricorde* divine, et si, aux yeux de l'Apôtre, la rédemption est un compromis que Dieu a fait lui-même entre sa justice, qui ne peut laisser le péché impuni, et sa miséricorde, qui veut sauver l'humanité pécheresse.

Les uns accentuent la miséricorde jusqu'à effacer la justice ; d'autres relèvent la justice jusqu'à faire souffrir

au Christ, dans son corps et dans son âme, au moins virtuellement, les tourments éternels des damnés de l'enfer; d'autres enfin représentent Dieu comme étant tiraillé dans deux sens opposés par la justice et la miséricorde, et finissant par mettre les deux d'accord en faisant à chacune sa part.

Nous croyons que la question est mal posée dans ces termes. Saint Paul n'était pas un de ces théoriciens doctrinaires qui partent de principes abstraits et aprioristiques, pour en déduire un système. Il est un dogmaticien réaliste. Il part des faits pour remonter aux principes. Or, deux faits indiscutables forment la base et le point de départ de la spéculation paulinienne : la *mort ignominieuse* et la *résurrection glorieuse* du Christ. C'est sur ces deux faits concrets qu'opère la pensée théologique de l'Apôtre. Et c'est à ce point de vue que son système demande à être étudié pour être compris; c'est là qu'il faut en rechercher la genèse. Nous avons suivi cette voie; et nous sommes d'autant plus convaincu que nos déductions répondent à la conception paulinienne, que devant elles les difficultés se résolvent dans une parfaite harmonie.

Les deux facteurs — la justice et la miséricorde de Dieu — sont *inséparablement* unis dans l'œuvre de la rédemption. Et ici nous faisons abstraction des sentiments du Christ lui-même, qui sont des sentiments d'amour et de miséricorde sans mélange; nous n'avons en vue que les sentiments du Père, blessé et irrité par le péché de l'homme, et désireux, dans son amour infini, de sauver l'humanité de sa perdition.

Le conseil du salut est une pensée de *miséricorde*, —

pensée qui se réalise par la voie de la *justice*. Les deux idées sont réunies dans cette thèse : « *Il devint malédiction pour nous* » (Gal. 3, 13). — « *Il devint malédiction.* » La croix, le gibet maudit, prêche à l'Apôtre toute l'horreur du péché et toute la rigueur de la *justice* divine. — « *Il devint malédiction*; » il le devint dans son amour, selon le conseil plein de grâce et de miséricorde de Dieu. — « *Il devint malédiction pour nous,* » pour nous arracher nous-mêmes à la malédiction méritée. C'est l'expression la plus sublime de l'*amour*.

Quand nous regardons à la *croix de Christ*, nous ne voyons que justice, condamnation et mort. La résurrection du Christ aussi n'est qu'un acte de justice. Et cependant, c'est en ce double acte de justice que se révèle la miséricorde infinie de Dieu.

De même pour la *justification par la foi*. Le croyant, mystiquement identifié avec Christ, expie « en Christ » ses péchés par la mort, et il ressuscite justifié. La justice de Dieu s'exerce ainsi virtuellement chez le pécheur lui-même. Et cependant cette imputation gracieuse de la justice du Christ est un acte de pure miséricorde.

Il n'y a nulle trace, dans les écrits de Paul, d'un conflit — ne fût-il que théorique, abstrait, hypothétique — entre la justice et la miséricorde de Dieu. La question ne s'est pas posée pour l'Apôtre. Il se trouvait, devant la croix de Christ, en présence de la *synthèse absolue de la justice et de la miséricorde*. Cette synthèse, il l'a indissolublement conservée dans sa pensée et en a imprimé le cachet à toute sa théologie. *La miséricorde éclatant dans la justice* ! C'est là une de ces conceptions

merveilleuses, sublimes, que l'esprit de l'homme est incapable d'inventer, et que nous ne saurions attribuer qu'à l'action divine dont l'Apôtre a dit : « Ce qu'aucun œil n'a vu, ce qu'aucune oreille n'a entendu, ce qui n'est venu à l'esprit d'aucun homme, Dieu l'a préparé pour ceux qui l'aiment ; il nous l'a révélé par son Esprit » (1 Cor. 2, 9. 10).

Il ne nous incombe pas ici de démêler, dans les conséquences que Paul tire de l'œuvre rédemptrice de Christ, les effets *immédiats* et absolus, — tels que la réconciliation objective de Dieu avec le monde et l'abolition du judaïsme comme institution légale ; — les effets *relatifs*, mais réels et actuels, — tels que la justification du pécheur par la foi ; — les effets relatifs, mais seulement *virtuels*, — tels que la perfection morale et la résurrection des morts. Paul a fait, à l'occasion, la part de ces divers points de vue. Mais, dans une puissante synthèse, l'Apôtre embrasse toute l'œuvre rédemptrice d'un seul coup d'œil, et la considère comme *accomplie* en Christ et en ceux qui par la foi se sont identifiés avec le Rédempteur.

Tout est accompli *en Christ* : l'expiation, la justification, la résurrection, la vie pure et sainte dans le ciel, dans le royaume messianique. L'individu ne fait que s'incorporer en Christ, comme une branche que l'on ente sur un arbre (Rom. 11, 17-24). Les croyants deviennent ainsi membres de la nouvelle humanité, dont Christ est le chef, comme ils appartenaient à la vieille humanité, à la race d'Adam. Ils ont part à tous les

mérites du Christ, comme ils participaient à la malédiction du péché d'Adam. Ils forment avec le Christ un seul corps, un seul tout, l'humanité régénérée, l'*Eglise*. « L'Eglise, dit l'Apôtre, est le corps du Christ, la plénitude de celui qui remplit tout en tous, » — τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πάντιν πληρωμένου (Eph. 1, 23).

Ainsi se réalise « le dessein que Dieu avait formé de réunir, quand les temps seraient accomplis, toutes choses en Christ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre » (Eph. 1, 10). Le but de la rédemption est atteint. L'œuvre du péché est détruite. L'humanité est en Christ; Christ est en Dieu; et Dieu est tout en tous (1 Cor. 15, 27. 28). Aux sons discordants du péché, qui avaient troublé le ciel et la terre, succède la plus pure harmonie dans la paix, la joie, la félicité éternelles. C'est là le vrai panthéisme, le panthéisme chrétien : la diversité individuelle dans l'unité de l'amour divin. Toutes les créatures, depuis la plus infime jusqu'au Premier-né, sont pénétrées d'un même sentiment de reconnaissance à l'égard du Créateur, leur Père; tous les cœurs battent à l'unisson, toutes les voix chantent les mêmes louanges. L'univers est arrivé à son but suprême : *la gloire de Dieu*, — ἔτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

CONCLUSION

Nous n'avons examiné qu'une partie, la partie la plus saillante, il est vrai, du système paulinien; et nous n'hésitons pas à dire qu'à nos yeux, ce système est la conception dogmatique la plus puissante, la plus grandiose et la plus profonde, non seulement de l'Eglise primitive, mais de l'Eglise chrétienne de tous les temps.

Il y a des théologiens qui ne veulent pas reconnaître à saint Paul le titre de dogmaticien; car, disent-ils, il n'a écrit que des lettres de circonstance et n'a point composé de traité de dogmatique. Nous leur objecterons que ce n'est pas le traité de dogmatique qui fait le dogmaticien. Nous pourrions citer plus d'un traité de dogmatique, dont l'auteur n'est pas dogmaticien du tout. Il ne suffit même pas, pour être dogmaticien, d'avoir, en fait d'apologétique chrétienne, des idées originales et élevées. Ce qui fait le dogmaticien, c'est la pensée dialectique, systématique et spéculative. Or, cette pensée, Paul l'a eue à un degré éminent, hors ligne. On sent à la base de ses Epîtres un système dogmatique vigoureusement conçu, et achevé jusque dans ses détails. Le système existait tout fini dans son esprit. Paul n'aurait eu qu'à le mettre

par écrit, pour nous donner un traité de dogmatique incomparable. Nous en avons une esquisse dans l'Épître aux Romains.

A côté de l'élément naturel, humain, où l'éducation rabbinique, la tradition chrétienne et la puissance dialectique et intuitive de l'Apôtre ont une large part, il y a dans cette théologie un second élément, dont la source n'est pas dans l'esprit ou le cœur de l'homme : c'est l'élément surnaturel, divin, procédant d'une inspiration immédiate du Saint-Esprit, à laquelle le génie de l'Apôtre a servi d'organe. Cet élément est indispensable au vrai théologien, il constitue la matière à la fois objective et subjective (*subject objective*, comme on dit en Allemagne) sur laquelle le dogmaticien opère. Nous l'appelons la conscience chrétienne. Chez saint Paul, cette action du Saint-Esprit, cette inspiration divine, se trouve dans une mesure exceptionnelle. L'Apôtre était un de ces « cœurs purs, » dont Jésus a dit : « ils verront Dieu » (Matt. 5, 8). Paul a parfaitement conscience de son inspiration. « Ce qui n'est venu à l'esprit d'aucun homme, dit-il, Dieu nous l'a révélé par son Esprit... Nous avons reçu l'Esprit de Dieu, afin que nous voyions ce que Dieu nous a donné par sa grâce » (1 Cor. 2, 9-15). Aussi affirme-t-il que sa prédication est « non une parole des hommes, mais véritablement la parole de Dieu » (1 Thess. 2, 13) ; et il prononce l'anathème sur celui qui annoncerait « un autre évangile » (Gal. 1, 8. 9).

Nous comprenons que la puissante manifestation de la révélation divine dans les Épîtres de Paul saisisse le lecteur, au point de lui faire oublier les éléments humains et périssables de cette admirable théologie. Et

cependant, à côté de « l'or, de l'argent et des pierres précieuses, » le système paulinien, comme tout système humain, contient aussi « du bois, du foin et du chaume, » pour nous servir d'une image de l'Apôtre (1 Cor. 3, 12).

Paul a le sentiment de ce double caractère de son enseignement. Il n'a pas la prétention d'être arrivé à la science parfaite des choses divines. Malgré « l'excellence de ses révélations » (2 Cor. 12, 7), il considère ses vues et son langage, en comparaison de la réalité, comme le balbutiement d'un enfant. « Nos connaissances et nos prophéties, dit-il, sont imparfaites. Nous ne voyons encore les choses qu'obscurément, comme dans un miroir; mais nous les verrons face à face; aujourd'hui je ne connais qu'en partie; mais alors je connaîtrai comme j'ai été connu » (1 Cor. 13, 9-12). « Dieu qui a dit à la lumière de luire dans les ténèbres, a aussi fait briller la lumière dans nos cœurs, pour faire resplendir la connaissance de sa gloire sur la face de Christ. Nous portons ce trésor dans des vases de terre, afin que cette grande puissance soit attribuée à Dieu, et non pas à nous » (2 Cor. 4, 6. 7). Toute l'humilité et toute la grandeur de l'Apôtre apparaissent dans ces lignes.

Et Paul n'est pas un faux dévot qui cache l'orgueil sous l'humilité des phrases. Il *vit* sa théologie, il *croit* ce qu'il dit de l'imperfection de sa pensée et de son langage. C'est la marque du grand penseur, dont l'horizon est immense, et qui a le sentiment de sa petitesse, de son néant, en face de l'immensité. Autant l'Apôtre est convaincu de la vérité de son évangile, autant il est disposé à reconnaître l'imperfection et les lacunes de sa science religieuse. Comme Moïse et les prophètes de

l'ancienne Alliance, il porte, lui aussi, « le trésor divin dans un vase d'argile. »

Le dogmaticien chrétien, en étudiant les Epîtres pauliniennes, se trouve aujourd'hui, vis-à-vis de saint Paul, dans la même situation où se trouvait l'Apôtre vis-à-vis des écrits de Moïse et des Prophètes. La vérité éternelle, la Parole de Dieu, est incarnée dans une forme contingente, défectueuse, périssable; et il s'agit de la dégager, afin de la couler dans le moule de la pensée contemporaine.

Paul a compris cette tâche d'une manière instinctive plutôt que consciente; et il l'a remplie, non sans luttes pénibles, ni sans sacrifices douloureux, mais avec une assurance inébranlable et un succès éclatant.

Sa méthode dans l'interprétation des textes est d'un exemple précieux. C'est l'allégorie. Non l'allégorie superficielle et puérile des théologiens postérieurs, non ce répugnant badinage avec les textes de l'Ecriture Sainte, qu'on rencontre encore trop fréquemment de nos jours, et qui n'est autre chose qu'un vain jeu d'esprit, si ce n'est un mauvais calembour, dont les auteurs sont les premiers à rire ou s'enorgueillir, sans y attacher, du reste, aucune valeur. Ce n'est pas là la sainte allégorie de l'Apôtre. L'allégorie paulinienne repose, en dernière analyse, sur la grande vérité, que la pensée divine ne se rencontre pas ici-bas dans sa formule adéquate, et que, pour la trouver, il faut savoir découvrir le « sens supérieur » sous la formule inférieure et temporaire. Paul a *cru* à l'allégorie. C'est par ce procédé qu'il cherchait à dégager, comme nous dirions, l'*esprit* de la *lettre*. Ses adversaires avaient pour eux la

lettre de l'Écriture ; Paul, au moyen de l'allégorie, en a saisi l'*esprit*. Il a pu n'être pas toujours heureux dans le choix de ses preuves ; telle de ses interprétations allégoriques peut n'être nullement concluante ; mais, grâce à la pénétration de son intuition religieuse et à l'affinité spirituelle de son génie avec celui de grands hommes de Dieu de l'ancienne Alliance, il a trouvé le doux et tendre noyau sous la rude écorce de la *Thora* ; par sa méthode allégorique, il a trouvé l'*Évangile* dans la *Loi*.

Nous sommes dans une situation analogue vis-à-vis des écrits de Paul. Les temps ont marché ; les idées se sont modifiées, surtout sous l'influence des doctrines pauliniennes ; toute notre conception du monde a changé à la suite du progrès des lettres, de la philosophie, de l'histoire, et par le fait des grandes découvertes scientifiques ; l'air spirituel ambiant n'est plus le même. La distance qui nous sépare de l'époque de Paul est spirituellement plus grande, plutôt que moins grande que celle qui séparait l'Apôtre des auteurs de l'Ancien Testament. Les théologiens modernes ont donc à soumettre les Épîtres pauliniennes à un travail d'interprétation analogue à celui auquel Paul lui-même a soumis le Livre de l'ancienne Alliance. Ils ont pour mission de s'appliquer à distinguer sous la formule paulinienne la sainte et éternelle pensée de Dieu, et de la donner à leurs contemporains sous une forme qui réponde aux besoins actuels de la pensée humaine, de même que Paul l'a appropriée aux besoins intellectuels de son époque (ἡ λογικὴ λατρεία, Rom. 12, 1), — sans émousser aucun de ces angles de la Parole de Dieu, qui blessent et révoltent le cœur égoïste et perversi de l'homme naturel.

Nous voulons dire que le théologien, dans ce travail, ne doit pas se laisser guider par le désir d'offrir au cœur naturel de l'homme un évangile édulcoré répondant à ses goûts, mais qu'il doit s'inspirer des sentiments de saint Paul, qui n'avait qu'une seule préoccupation, celle de donner au monde la *vérité* pour son *salut*.

Ce travail s'est déjà fait d'une manière plus ou moins inconsciente dans le cours des siècles. Personne n'enseigne plus aujourd'hui la pure doctrine paulinienne. Ceux-là même qui, sous l'influence de la tradition orthodoxe, catholique ou protestante, et dans une touchante et naïve illusion, se figurent partager absolument les convictions de l'Apôtre, sont loin d'admettre telles de ses croyances et de ses théories, et font de l'allégorie sans s'en douter. Pour s'en persuader, on n'a qu'à parcourir les recueils de sermons contemporains. Ce sont notamment les éléments gnostiques, dont le système paulinien est imprégné dans une si grande mesure, qui ont complètement disparu de l'enseignement religieux.

Ce triage, que le chrétien laïque fait d'une manière inconsciente, le théologien doit le faire en pleine connaissance de cause. La théologie moderne a su judicieusement distinguer entre l'étude historique et l'étude dogmatique. La première établit le sens de la « lettre ; » la seconde cherche à découvrir, sous la formule humaine, la sainte et éternelle pensée de Dieu. Ces deux branches de la science théologique sont également utiles et nécessaires ; elles se prêtent un appui mutuel ; elles se complètent réciproquement. L'histoire est le facteur réaliste dans la dogmatique ; celle-ci est le facteur idéaliste dans l'histoire. Les deux facteurs se confondent

dans la vie concrète ; mais il importe de les distinguer dans la science ; le progrès scientifique est à ce prix.

Nous avons, dans ce travail, cherché à établir la « lettre » de la doctrine paulinienne sur le péché et la rédemption, non sans faire quelques incursions dans le domaine de la dogmatique. Nos résultats historiques diffèrent, sur quelques points, de l'opinion traditionnelle ; sur d'autres points, nous nous sommes trouvé en désaccord avec des théologiens contemporains d'une haute compétence. Nous avons essayé de fournir nos preuves. Il y a là une question de fait à déterminer ; et les éléments de la question sont si nombreux et si bien arrêtés que nous ne nous doutons nullement qu'au point de vue historique, la théologie n'arrive, avec le temps, à une entente parfaite sur l'enseignement du grand Apôtre des païens.

Il n'en est pas de même de la question dogmatique. Celle-ci est infiniment complexe et éminemment personnelle. Quels sont, dans la théologie de Paul, les éléments terrestres, contingents, périssables ? et quelle en est la substance divine et éternelle ? Poser ces questions, c'est poser la question de la Religion même.

Nous n'avons pas à donner ici une solution. Mais nous relèverons cinq points qui, à notre avis, constituent le fondement inébranlable de l'enseignement de l'Apôtre. Ce sont : la terrible réalité du *péché* ; l'indissoluble unité de la *justice* et de la *miséricorde* de Dieu ; la nécessité de l'*expiation* du péché ; la *solidarité organique* de l'humanité dans le péché et dans l'expiation ; et le salut du pécheur par la *foi*, c'est-à-dire par un acte de consécration à Dieu du *moi* tout entier.

C'est en s'appuyant sur ces notions que saint Paul a développé son admirable système, et qu'il a réussi à donner une satisfaction réelle aux besoins de la pensée religieuse et morale de son époque. Nous considérons ces notions comme des colonnes de la vérité, et nous avons la conviction qu'en s'appuyant sur elles, la théologie moderne pourra, à son tour, répondre aux aspirations religieuses, au sentiment moral et aux exigences intellectuelles de notre temps, et regagner ainsi sa place honorée et son influence légitime dans le monde de la pensée.



RÉPERTOIRE DES CITATIONS

DES

ÉPÎTRES DE SAINT PAUL

	Pages.		Pages.
ÉPÎTRE AUX ROMAINS.			
Ch. 1, 3...	39. 163. 177. 181. 202	v. 21.....	25
v. 1-4.....	172	v. 25.....	26
v. 4.....	223. 263	v. 26.....	98
v. 7.....	29. 274	v. 26-27.....	26
v. 7-8.....	187	Ch. 3, 1-2.....	105. 153
v. 11.....	55	v. 5.....	72
v. 17.....	265	v. 6.....	71
v. 18.....	16. 27	v. 10-19.....	106
v. 19.....	67	v. 11-12.....	134
v. 20.....	26	v. 19.....	113
v. 24-26.....	82	v. 20.....	44. 107 412
v. 29-32.....	16	v. 21-22.....	272
v. 32.....	131	v. 23.....	62. 129
Ch. 2, 1.....	26	v. 24.....	273
v. 1-3.....	71	v. 25.....	79. 96. 230. 246
v. 1-5.....	27	v. 25-30.....	265
v. 4.....	61. 131. 132	v. 26.....	12. 71. 131. 261
v. 4-5.....	28. 79	v. 27.....	129
v. 5.....	62. 85. 86. 131	v. 28.....	45. 147. 270
v. 6.....	71. 125	v. 30.....	97. 98
v. 6-8.....	14	v. 31.....	100. 102. 104
v. 8.....	73	Ch. 4, 3-5.....	265
v. 9.....	25	v. 3-18.....	271
v. 11.....	18. 71	v. 4.....	273
v. 12.....	16. 18	v. 5.....	12. 272
v. 13-25.....	124	v. 6-8.....	273
v. 14.....	26	v. 9.....	98
v. 14-15.....	96	v. 9-12.....	97
v. 14-16.....	19	v. 10.....	98
v. 15.....	67. 101. 113	v. 10-12.....	103
v. 16.....	80. 84	v. 11.....	150
		v. 11-12.....	151
		v. 15.....	17. 27. 45. 96

	Pages.		Pages.
v. 16.....	150. 273	v. 12-14.....	112
v. 25.....	252	v. 12-18.....	109
Ch. 5, 1.....	29. 188. 265. 267	v. 14.....	55. 58
v. 1-2.....	189	v. 14-25.....	49 — 52
v. 6-8.....	214	v. 18.....	37. 43. 45. 58
v. 6-9.....	130	v. 18-19.....	22
v. 6-10.....	230	v. 21.....	58
v. 8-10.....	222	v. 24.....	37. 167. 275
v. 10.....	29	v. 24-25.....	40
v. 10-12.....	63	v. 25.....	58. 67
v. 12... 31. 62. 63. 72. 75.	82	Ch. 8, 1.....	268
v. 12-17.....	16. 37	v. 3....	162. 166. 179. 249
v. 12-19.....	35. 39	v. 3-6.....	269
v. 13.....	18	v. 4-9.....	56
v. 13-21.....	32	v. 6.....	63
v. 14... 18. 33. 34. 37. 60		v. 6-7.....	42
	180. 228	v. 7.....	29. 58. 63. 65
v. 14-21.....	81	v. 8.....	58
v. 15.....	179. 273	v. 8-10.....	46
v. 19.....	36. 236	v. 9.....	57. 269
v. 20.....	111. 122	v. 10.....	63. 81
v. 20-21.....	273	v. 11.....	36. 261
v. 21.....	58. 75	v. 16.....	21. 51
Ch. 6, 2-3.....	267	v. 19-23.....	85. 187
v. 4.....	45. 261. 267. 281	v. 28-30.....	144
v. 5.....	65	v. 29... 135. 151. 160. 161	
v. 5-6.....	266	v. 32... 130. 159. 160. 219	
v. 6.....	40	v. 32-39.....	214
v. 7.....	78. 251. 252. 259	v. 33.....	145
v. 8.....	266. 278	v. 34.....	261. 263
v. 8-9.....	83	v. 38.....	190
v. 9.....	261	Ch. 9, 1.....	21
v. 10.....	230	v. 4.....	105. 153
v. 10-11.....	185. 267	v. 5.... 138. 177. 193. 202	
v. 12-13.....	24	v. 6.....	151
v. 15.....	14	v. 6-9.....	150
v. 18-19.....	43	v. 10-13.....	139
v. 20.....	12	v. 12.....	273
v. 23.....	75. 250. 257	v. 14-21.....	140
Ch. 7, 1-4.....	280	v. 15-21.....	132
v. 1-6.....	278	v. 16.....	140
v. 4.....	45. 267	v. 22.....	61. 79. 96
v. 4-6.....	46	v. 25-29.....	141
v. 7.....	109. 113	v. 31-32.....	151
v. 7-9.....	67	Ch. 10, 3-4.....	272
v. 8.....	45	v. 4.....	114. 275
v. 8-11.....	112	v. 9.....	261
v. 10.....	122	Ch. 11, 16.....	65. 66

	Pages.		Pages.
v. 16-24.. 64. 141. 149.	284	v. 1-3.....	56
v. 20-23.....	143	v. 8.....	71
v. 32... 14. 66. 113. 142.		v. 12.....	288
	144. 147	v. 23.....	185
v. 33-36.....	135	Ch. 4, 4.....	21
v. 36.....	184. 185	v. 5.....	71. 85
Ch. 12, 1.....	290	Ch. 5, 5.....	86
Ch. 13, 5.....	72	v. 7.....	219
v. 8.....	104	v. 7-8.....	246
v. 8-10.....	101. 109	v. 9-13.....	25
Ch. 14, 5.....	21	Ch. 6, 2.....	84
v. 9.....	231	v. 9-10.....	16
v. 20.....	19	v. 13-15.....	262
v. 23.....	20	v. 14.....	176 261
Ch. 15, 5.....	155	v. 17.....	46
v. 6.....	185. 186	v. 20.....	237
v. 8.....	97	Ch. 7, 19.....	101. 102. 106
v. 8-12.....	154	v. 23.....	237
v. 16.....	247	Ch. 8, 5-6.....	194
v. 17.....	188	v. 6... 160. 161. 165. 184.	
v. 27.....	55		185. 195. 213
Ch. 16, 25.....	11. 96	v. 7.....	20
v. 27.....	185	v. 13.....	20
I ^{re} ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS.		Ch. 9, 9.....	124
Ch. 1, 1.....	187	v. 11.....	55
v. 2.....	274	v. 19-23.....	281
v. 3.....	29. 187	Ch. 10, 4-11.....	72
v. 8.....	86	v. 3-4.....	55
v. 12-24.....	231	v. 4.....	171
v. 17.....	279	v. 9.....	171
v. 17-30.....	232	v. 12.....	24
v. 18.....	144	v. 16-24.....	246
v. 18-31.....	134	v. 23-30.....	19
v. 21.....	131	v. 25-27.....	20
v. 23.....	218	v. 27.....	25
v. 29.....	44	v. 31.....	185
Ch. 2, 1-16.....	134	Ch. 11, 3.....	185
v. 2.....	218. 231	v. 3-9.....	33
v. 7.....	133. 135	v. 24-25.....	231
v. 9.....	134	v. 26-27.....	232
v. 9-10.....	284	v. 30.....	82
v. 9-15.....	287	v. 32.....	144
v. 14.....	47 58. 67	Ch. 12, 1.....	55
v. 14-15.....	55	v. 3.....	208
v. 15.....	56	v. 4-31.....	60
v. 16.....	93	v. 5-6.....	185
Ch. 3, 1.....	47	Ch. 13, 9-12.....	86. 288
		Ch. 14, 1.....	55

	Pages.		Pages.
v. 34.....	124	v. 6-7.....	109
Ch. 15, 3-4.....	261	v. 7.....	196
v. 8.....	195	v. 7-10.....	155
v. 8-20.....	175	v. 17.....	197
v. 12-20.....	77	v. 17-18.....	46
v. 15.....	263	v. 18.....	196
v. 17-18.....	264	Ch. 4, 2.....	126
v. 18.....	83	v. 3.....	144
v. 20.....	263	v. 4.....	161. 196
v. 21.....	179	v. 4-6.....	127
v. 21-22.....	61. 76	v. 6.....	161. 197
v. 22.....	83	v. 6-7.....	288
v. 23.....	187	v. 11.....	36
v. 23-27.....	80	v. 14.....	188. 261
v. 24.....	79	Ch. 5, 1-4.....	39
v. 25.....	161	v. 4.....	63
v. 26-28.....	92	v. 8.....	167
v. 27-28.....	161. 185. 285	v. 10.....	84
v. 28.....	208	v. 11.....	71
v. 29.....	85	v. 14.....	221
v. 43-49.....	196	v. 14-15.....	61. 231. 235
v. 36-54.....	39	v. 14-17.....	46
v. 39.....	54	v. 15.....	219
v. 40.....	168	v. 16.....	46. 235. 269
v. 43-53.....	46	v. 17.....	268
v. 44.....	168	v. 18.....	130. 214. 223
v. 44-48.....	36	v. 18-19.....	29
v. 44-53.....	81	v. 18-21.....	221
v. 44-54.....	184	v. 19.....	273
v. 45.....	60. 161. 180	v. 19-20.....	189
v. 45-47.....	34. 210	v. 19-21.....	224
v. 47.....	163. 180. 228	v. 21... 39. 63. 179. 220.	
v. 47-49.....	168		227. 235. 249
v. 50.....	45. 54. 167	Ch. 8, 9.....	162. 163. 170. 212
v. 56.....	109.	Ch. 10, 3.....	46
Ch. 16, 13.....	24	Ch. 11, 2-3.....	34
2 ^e ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS.		v. 3.....	33
Ch. 1, 1.....	187	v. 14.....	33. 197
v. 2.....	29. 187	Ch. 12, 2-3.....	167
v. 3.....	188	v. 2-6.....	195
v. 12.....	21	v. 7.....	288
v. 14.....	86	Ch. 13, 4.....	261
v. 21.....	163	v. 11.....	24
Ch. 2, 15.....	247	v. 13.....	187
v. 16.....	83	ÉPÎTRE AUX GALATES.	
Ch. 3, 5.....	59	Ch. 1, 1.....	96. 191. 261
v. 6.....	75	v. 3.....	29. 187

	Pages.
v. 4.....	162. 170. 215
v. 5.....	185
v. 8-9.....	203. 287
v. 15.....	131. 145
v. 16.....	195
Ch. 2, 3.....	103
v. 5.....	127
v. 6.....	71
v. 7.....	89
v. 7-9.....	96. 97
v. 16.....	44. 45. 265. 267
v. 19.....	277
v. 19-20.....	46. 266
v. 20.....	160. 162. 170.
	212. 219. 262
v. 21.....	110. 231
Ch. 3, 1.....	218
v. 6-9.....	271
v. 10.....	72. 219
v. 10-13.....	75
v. 11.....	270. 271
v. 13. 216. 220. 227. 237.	248. 249. 283
v. 15-23.....	118
v. 16.....	138. 150
v. 17.....	103
v. 17-19.....	98
v. 19.....	112
v. 22.....	14. 113
v. 23.....	115 123
v. 24.....	111. 114 123
v. 26.....	265. 268
v. 29.....	150
Ch. 4, 2-4.....	114
v. 3.....	117
v. 4.....	160. 162. 166. 177
v. 4-7.....	155
v. 7.....	116
v. 9.....	116. 117
v. 10.....	104
v. 22-31.....	119. 150
v. 23.....	55
v. 29.....	55
Ch. 5, 1.....	103. 116
v. 1-2.....	118
v. 2.....	110
v. 3.....	103
v. 4.....	110. 273

	Pages.
v. 11.....	279
v. 14.....	101. 109
v. 16.....	24. 46
v. 16-24.....	42
v. 17.....	40
v. 17-21.....	34
v. 19-20.....	56
v. 19-21.....	16
v. 19-23.....	109
v. 23.....	102
v. 24.....	266
v. 25.....	55. 56. 269
Ch. 6, 2.....	280
v. 7.....	72
v. 8.....	144
v. 9-10.....	24
v. 12.....	280
v. 12-13.....	279
v. 14.....	218. 231
v. 18.....	54

ÉPÎTRE AUX ÉPHÉSIENS.

Ch. 1, 1-2.....	187
v. 3.....	130. 188
v. 4.....	135
v. 4-5.....	145
v. 5.....	131
v. 6-7.....	273
v. 7.....	132. 214. 230. 273
v. 9.....	96
v. 10.....	285
v. 11.....	132
v. 20.....	263
v. 20-21.....	164. 187
v. 21.....	190
v. 23.....	285
Ch. 2, 2.....	190
v. 3.....	37. 42. 62. 63
v. 4-5.....	130. 214
v. 4-7.....	132
v. 5-7.....	273
v. 6.....	267. 268
v. 7.....	131
v. 8-9.....	130
v. 9.....	129
v. 11.....	97. 98
v. 12-14.....	105
v. 13-16.....	230

	Pages.
v. 14.....	39. 202
v. 14-15.....	104
v. 21.....	60. 274
Ch. 3, 6.....	149
v. 8-11.....	135
v. 10.....	190
v. 11.....	135. 144
v. 14-15.....	158
v. 18.....	132
v. 18-19.....	131
v. 19.....	164. 212
v. 21.....	185. 186
Ch. 4, 2-32.....	24
v. 13-16.....	274
v. 15-16.....	60
v. 22.....	34
v. 24.....	46
v. 26.....	273
v. 28.....	25
v. 32.....	173
Ch. 5, 1-2.....	246
v. 1-28.....	24
v. 2.....	170. 212. 219. 228
v. 3-6.....	46
v. 6.....	38
v. 8.....	179
v. 19.....	55
v. 31.....	33
Ch. 6, 9.....	71
v. 11-12.....	190
v. 12.....	54

ÉPÎTRE AUX PHILIPPIENS.

Ch. 1, 2.....	187
v. 6.....	86
v. 10.....	86
v. 11.....	186
Ch. 2, 6.....	161. 191. 192
v. 6-8.....	160. 162. 170
v. 7.....	178
v. 7-10.....	212
v. 8.....	39. 236
v. 8-9.....	188
v. 9-10.....	191
v. 10.....	161
v. 10-11.....	164. 187
v. 11.....	186
v. 13.....	59. 147

	Pages.
v. 16.....	86
Ch. 3, 4-8.....	139
v. 8.....	127
v. 8-10.....	268
v. 9.....	273
v. 9-11.....	83
v. 12.....	63
v. 14.....	188
v. 19.....	144
v. 19-21.....	83
v. 21.....	46. 161
Ch. 4, 5.....	80
v. 7.....	188
v. 18.....	247
v. 20.....	185. 186

ÉPÎTRE AUX COLOSSIENS.

Ch. 1, 1-3.....	187
v. 9.....	55
v. 12.....	197
v. 13.....	160. 213. 238
v. 14.....	273
v. 15.....	160. 195
v. 15-19.....	161
v. 16.....	190
v. 20-22.....	230
v. 21.....	29
v. 22.....	39. 202
Ch. 2, 3-4.....	204
v. 8-9.....	204
v. 9.....	161. 268
v. 10.....	190
v. 11-12.....	267
v. 13.....	273
v. 15.....	163. 190. 191
v. 17.....	154
v. 18.....	42
v. 19.....	60. 274
v. 23.....	56
Ch. 3, 1.....	45. 267. 281
v. 1-2.....	24
v. 1-3.....	188
v. 3.....	267
v. 6.....	28
v. 10.....	46
v. 12.....	145. 274
v. 13.....	273
v. 16.....	55

	Pages.		Pages.
v. 17.....	187	v. 16.....39. 163. 193.	
v. 25.....	71		202. 252
1^{re} ÉPÎTRE AUX THESSALONIENS.		Ch. 4, 2.....	21
Ch. 1, 1.....	187	v. 10.....	189
Ch. 2, 13.....	287	Ch. 5, 21.....	188
Ch. 4, 14.....	77	Ch. 6, 9.....	144
Ch. 5, 2-4.....	86	v. 13.....	220
v. 3.....	144	v. 13-16.....	184
v. 9.....	131. 141. 145	v. 16.....	186. 197
v. 10.....	210. 231	v. 20.....	204
v. 14-22.....	24	2^e ÉPÎTRE A TIMOTHÉE.	
v. 23.....	54	Ch. 1, 3.....	21
2^e ÉPÎTRE AUX THESSALONIENS.		v. 9.....	144. 273
Ch. 1, 9.....	76. 144	v. 12.....	86
v. 10.....	86	Ch. 2, 11.....	267
Ch. 2, 13.....	144	Ch. 3, 2-7.....	16
1^{re} ÉPÎTRE A TIMOTHÉE.		Ch. 4, 1.....	188
Ch. 1, 2.....	187	v. 8.....	86
v. 5.....	21	ÉPÎTRE A TITE.	
v. 13.....	195	Ch. 1, 1.....	145. 187
v. 15.....	162	v. 7-12.....	17
v. 17.....	186	v. 14.....	204
v. 19.....	21	Ch. 2, 2-10.....	17
Ch. 2, 3-6.....	189	v. 11.....	147
v. 4.....	66. 144. 147	v. 13.....	80. 188
v. 5....	160. 163. 180. 185	v. 14.....	162. 170. 212.
v. 6.....	219. 237		219. 224. 237
v. 13-14.....	33	Ch. 3, 4.....	189
v. 14.....	16	v. 4-5.....	131
Ch. 3, 3-12.....	16	v. 7.....	273
		ÉPÎTRE A PHILEMON.	
		v. 3-5.....	187

ERRATA.

- Page 14, ligne 12, lisez : Rom. 6, 15.
— 24, — 20, lisez : Gal. 5, 16 ; 6, 10.
— 42, — 30, lisez : Col. 2, 18.
— 84, — 1, lisez : Ce n'est pas seulement l'anthropologie.
— 241, — 4, ajoutez : 2^e éd., p. 312.
— » — 7, ajoutez : 2^e éd., p. 283.
— » — 12, au lieu de 45, lisez 48.
-

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
INTRODUCTION.....	1

PREMIÈRE PARTIE

LE PÉCHÉ

CHAPITRE 1^{er}. — LA NOTION MORALE DU PÉCHÉ.

Le péché et la justice.....	11
La notion morale et la notion dogmatique du péché.....	14
L'idée du péché.....	15
La culpabilité.....	17
La conscience.....	18
La liberté morale.....	21
L'inimitié entre Dieu et l'homme.....	27

CHAPITRE II. — LA NOTION DOGMATIQUE DU PÉCHÉ.

L'état de péché.....	30
Le caractère héréditaire du péché.....	31
La notion de la <i>chair</i>	37
La dualité du <i>moi</i>	48
L' <i>esprit</i> et la <i>chair</i>	53
La servitude morale.....	57
Le rapport entre la servitude et la liberté morales.....	59

	Pages.
La relation entre l'espèce et l'individu.....	64
Synthèse de la notion dogmatique et de la notion morale du péché.....	68

CHAPITRE III. — LE CHATIMENT DU PÉCHÉ.

La sanction pénale.....	71
La colère de Dieu.....	72
La mort.....	75
Le sort des méchants.....	78
Le <i>jour du Seigneur</i>	84
L'enseignement de Jésus sur les peines éternelles.....	92
La doctrine du salut final de tous les hommes.....	94
La doctrine de l'immortalité conditionnelle.....	95

CHAPITRE IV. — LE PÉCHÉ ET LA LOI.

Le plan du salut.....	96
La <i>promesse</i> et la <i>Loi</i>	97
La loi mosaïque.....	98
Analyse de la notion de la <i>Thora</i>	101
Le rôle et le but de la <i>Loi</i>	106
Le caractère transitoire de la <i>Loi</i>	113
Les prescriptions légales des païens.....	116
Preuves exégétiques de saint Paul.....	118
Aperçu sommaire du rôle et du but de la <i>Loi</i>	122
La notion dogmatique et la notion morale de la <i>Loi</i>	123

DEUXIÈME PARTIE

LA RÉDEMPTION

CHAPITRE I^{er}. — LA MISÉRICORDE DE DIEU.

L'amour et la grâce de Dieu.....	129
La sagesse divine et le plan du salut.....	133

	Pages.
L'élection d'Israël.....	138
La prédestination individuelle.....	144
La liberté et la grâce.....	147
L'élection en Christ.....	149
L'époque préparatoire de la rédemption.....	152

CHAPITRE II. — LE FILS DE DIEU.

Les enfants de Dieu et les anges dans l'Ancien Testament.....	157
La notion du Fils de Dieu.....	159
La préexistence du Fils de Dieu.....	163
L'identité du Christ préhistorique et du Christ ressuscité.....	171
L'incarnation du Fils de Dieu.....	176
L'union de la nature céleste et de la nature humaine du Christ..	180
La nature métaphysique du Christ.....	183
L'origine de la christologie paulinienne.....	195
L'évolution dogmatique de la christologie.....	205

CHAPITRE III. — L'EXPIATION.

La libre détermination du Fils.....	210
L'origine de la notion paulinienne de l'expiation.....	215
La substitution du Fils de Dieu au genre humain.....	219
L'idée de la substitution.....	225
L'expiation par la mort.....	229
La théorie socinienne de la rédemption.....	233
La théorie de la <i>rançon</i>	237
Les deux théories de la <i>satisfaction</i>	239
La théorie du <i>sacrifice rituel</i>	243
Le caractère expiatoire de la mort de Christ.....	247

CHAPITRE IV. — LA JUSTIFICATION.

La justification du Christ par la mort et la résurrection.....	251
La notion de la résurrection.....	260
L'identification du croyant avec le Ressuscité.....	265
La justification par la foi.....	267
La vie nouvelle dans l'esprit.....	268
La justice selon Dieu et les œuvres de la loi.....	270

	Pages.
L'abolition de la loi et la sanctification de l'âme.....	275
La justice et la miséricorde de Dieu.....	281
L'Eglise.....	284
CONCLUSION.....	286
RÉPERTOIRE DES CITATIONS	295
ERRATA	302

FIN.

